



سلسلة المفاهيم والمصطلحات (١)

الحضارة - الثقافة - المدنية

"دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم"

نصر محمد عارف







- ولد بمحافظة سوهاج بصعيد مصر في ١٣ ذي القعدة ١٣٨٠هـ الموافق ٢٩ إبريل ١٩٦١م.

- تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة سنة ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م بمرتبة الشرف، وعين معيدًا بالكلية.

- تحصل على الماجستير سنة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م في نفس الكلية وأصبح مدرسًا مساعدًا بها.

- سجل لدرجة الدكتوراه من كلية الاقتصاد في ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م ويستعد هذا العام لمناقشة أطروحته حول «**نظريات السياسة المقارنة: دراسة إبستمولوجية**».

- من أعماله المنشورة
  - «**نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي**»..
  - ويصدر له قريبًا:
  - «**في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل.**».

الحَضَارة - الثّقَافة - المدَنيَّة

"دِرَاسَة لِسِيرةِ المصطَلح وَدَلالَةِ المفهوم"

الطَّبعَة الثَّانِيَة
١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(١٩٩٤/١٠/١٠٨٢)

رقم التصنيف : ١ر١٠٠

المؤلف ومن هو في حكمه : نصر محمد عارف

عنوان المصنف : الحضارة، الثقافة، المدنية : دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم

رؤوس الموضوعات: ١- المعارف العامة

٢- الحياة الفكرية والثقافية

رقم الإيداع : (١٩٩٤/١٠/١٠٨٢)

الملاحظات: عمان - المعهد العالمي للفكر الاسلامي

* تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل المكتبة الوطنية

الحَضَارة - الثّقَافة - المدَنيَّة

"دِرَاسَة لِسِيرةِ المصْطَلَح وَدَلالَةِ المفهُوم"

نَصر مُحَمَّد عَارف

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤١٤هـ / ١٩٩٤م

سلسلة المفاهيم والمصطلحات (١)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

'Ārif, Naṣr Muḥammad. 1961 (1380)-
al Ḥaḍārah—al thaqāfah—al madanīyah: dirāsah li sīrat al muṣṭalaḥ wa dalālat al mafhūm/Naṣr Muḥammad 'Ārif.
p. 80 cm. 22½ x 15 — *(Silsilat al mafāhīm wa al muṣṭalaḥāt; 1)*
Includes bibliographical references.
ISBN 1-56564-147-7
1. Civilization. 2. Culture. I. Title. II. Series.
CB19.475 1994 'Orien Arab' 93-36616
909-dc20 CIP
NE

Printed in the United States of America
by International Graphics
4411 41st Street
Brentwood, Maryland 20722 U.S.A.
Tel. (301) 779-7774 Fax: (301) 779-0570

المحتويـات



تصديـــر

قضية «أسلمة المعرفة» تستهدف أول ما تستهدف إعادة تشكيل العقل المسلم، وبدايات الطريق الشاق الطويل لإعادة تشكيل العقل المسلم تتمثّل بإعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النسق المعرفي الإسلامي، ولتتبيّن الأهميّة الخاصّة لهذا العمل المعرفيّ الخطير وضرورته لابد من الوعي على المفاهيم السائدة والعمل على تحليلها وفهمها، وتفكيكها لمعرفة مكامن الإصابات والانحرافات الفكريّة ونواحي القوة والضعف، ومنافذ التغيير في التركيب الفكريّ الذي يعبّر عنه المفهوم؛ ذلك لأن «المفهوم» يمثّل خلاصة الأفكار والنظريّات والفلسفات المعرفيّة وأحيانًا نتائج خبرات وتجارب العمل فيه، في النسق المعرفيّ الذي يعود إليه وينتمي إلى بنائه الفكريّ.

ولذلك فإن تحليل المفاهيم الأساسية لأيّ فرع أو حقل معرفيّ يعتبر المدخل الأول لتفكيك ذلك الفرع أو الحقل بشكل يسمح بتشخيصه وتحديد وضعيّته، ومعرفة مبادئه ومداخله. فالمفاهيم ليست ألفاظًا كسائر الألفاظ، وما هي مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم وتفسّر بمرادفاتها، أو بما يقرب في المعنى إليها، بل هي مستودعات كبرىٰ للمعاني والدلالات كثيرًا ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطىٰ الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية؛ وكذلك فإن من العسير جدًا أن يلم بمعاني المفاهيم من خلال قول شارح أو منطقي برسم أو حدّ على الطريقة الأرسطيّة. كما أنّ أنواع الدلالات الثلاثة

المعروفة منطقيًا، المطابقة، والتضمّن، والالتزام لا تستطيع أيٌّ منها أن تحيط بد
المفهوم كما تحيط بدلالات الألفاظ الأخرى.

وإذا كان المفهوم مغايرًا للأسماء من حيث الدلالة والوظيفة المعرفيّة، وإن ّ
اسمًا من حيث الإعراب فإنه مغاير للمصطلح كذلك، فالمصطلح بمثابة الاس
يصطلح جماعة من الناس تجمعهم حرفة أو مصلحة أو سواها على اطلاق لفظ بإ
معنى أو ذات ، لا يُنازَعون فيما اصطلحوا عليه حيث لا مشاحّة في الاصطلا
أمّا «المفهوم» فهو شيء آخر يختلف عن الاسم، ويختلف عن المصطلح. إنّه أشبه بو
معرفي جامع يحمل من خصائص الكائن الحيّ أنه ذو هوية كاملة قد تحمل تار
ولادته (ويغلب أن يكون تقريبيًّا) وسيرورته وتطوُّره الدلالي، وما قد يعترضه أ
سيرورته من عوامل صحة أو مرض وعمليّات شحن وتفريغ وتخلية وتحلية؛ ولذ
كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكريّ والثقافي بين الثقافات عبر التار
وستظل كذلك حتى ظهور الهدى ودين الحق على الدين كلّه.

وأول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكريّ والمعرفي والثقا
مفاهيمها؛ وأول ما يتأثر بعمليّات الصراع الفكريّ والثقافي مفاهيمها كذلك. وأه
الأمراض التي تعتري المفاهيم الميوعة ثم الغموض: فالميوعة تنشأ عن تساهل الأ
في مفاهيمها فقد تستعير اسمًا أو مصطلحًا من نسق معرفي آخر بطريق القياس القا
على توهُّم التماثل والتشابه، لتتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادف مساوٍ أو بدي
أو مترجم.

وقد تتناسى الأمة خصوصيّاتها المعرفيّة وتخلط بين ماهو مشترك إنسانيّ
كالعقليات والطبيعيات والتجريبيات، وماهو من الخصوصيّات المليّة، فتتساه
باستعارة المفاهيم من غيرها حتى تفقد خصوصياتها المليّة والشرعيّة والمنهاجيّة المتعلّقة
بها. فتدخل مفاهيمها دائرة الغموض والارتباك فتتعدّد الكلمات التي تستعمل للتعبي
عن مضامينَ ومعانٍ واحدة في ظاهر الأمر، وماهي بواحدة في الحقيقة والواقع.

وقد يُعَبَّر عن معانٍ متعدّدة ومختلفة بألفاظ واحدة فيقع الإجمال والإبهام وتتأث
بذلك سائر العمليّات المعرفيّة ونظم الخطاب، خاصة تلك التي تكون الوسيل
الأساسيّة فيها الحوار حيث ينقطع التواصل بين المتحاورين. ويفقد الحوار الفكريّ

مبررات وجوده، وتُهدَر فاعليّة عقول أبناء الأمّة، وتفقد فصائلها على مختلف المستويات إمكانات الفهم المتبادل، والحوار المشترك، وبناء قواعد التراكم المعرفيّ، وقدرات التقويم والنقد والتصحيح فضلاً عن التحليل والتفكيك والتركيب وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى، فاقد المضمون وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها، وتضطر الأمّة إلى التركيز على العالم الحسي: عالم الأشخاص والأشياء فيهبط مستواها العقليّ والنفسيّ وتضطرب شخصيتها. وأكثر ما يحدث ذلك في فترات المقاربات والمقارنات بين ثقافات الأمم الغالبة والأمم المغلوبة. ولذلك علّم الله ــ تعالى ــ آدم الأسماء كلها تعليمًا ليساعده في مهمته الخلافية العمرانية ولم يدعه إلى نفسه واجتهاده في سائر المفاهيم الأساسية التي تتوقف عليها مهمة الاستخلاف، ومنها الألوهية والعبودية والزوجية والأبوة والبنوّة والأخوّة وغيرها من المفاهيم التي تمثل حجر الزاوية في بناء النواة الاجتماعية التي تتوقف الخلافة عليها. فإنه لو تُرك وشأنه ليصوغ هذه المفاهيم لاضطرب فيها. ألا ترى كيف زيّف الإنسان الغربي «المتحضّر» مفهوم «العائلة» اليوم ليضمّنه الدلالة على امرأتين شاذتين سحاقيتين اتفقتا على العيش المشترك في منزل واحد. وكذلك اعتُبر متسعًا لرجلين شاذين لوطيين يطلقان على اتفاقهما على السقوط في حمأة الشذوذ والعيش المشترك معا في ردعة ذلك الخبال أسرة وعائلة أيضًا، وكذلك وسّعوه ليشمل الزاني والزانية اللذين يتفقان على ذلك الفعل الفاحش.

وكما علّم آدمَ الأسماءَ كلها علّم إبراهيم والرسل من بعده المفاهيم الأساسيّة ليعلّموها الناس، ومنها «النبوّة» و «الرسالة»، و «التوحيد» و«الشرك» و «العمل الصالح» وغيرها.

كما علّم موسى وعيسى ومحمدًا عليهم الصلاة والسلام جملة من المفاهيم الأخرى حتى تكاملت المفاهيم الأساسيّة الضرورية على يد خاتم النبيين ﷺ، والمتتبع لآيات الكتاب الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ يستطيع أن يتبيّن أهميّة المفاهيم، ومنهاجية بنائها والمداخل المنهاجية لذلك ومن الأهميّة بمكان أن ندرك لماذا ينزل الله ــ تعالى ــ قرآنًا يتعبّد بتلاوته ليحذّر الناس من استعمال لفظ محتمل لأكثر من معنى في خطابهم لرسول الله ﷺ، ويأمرهم باستعمال لفظ آخر ليس فيه احتمال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ

﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة:١٠٤] كما أكثر القرآن العظيم من التحذير مما وقعت به الأمم السابقة من تحريف الكلم عن مواضعه، ولّي ألسنتهم بالكتاب وغير ذلك من آفات الخطاب والتلاعب بالمفاهيم.

ولعل من أبرز مظاهر الأزمة الفكريّة في تاريخنا القديم تلك المفاهيم البائدة المضطربة التي اخترقت ساحتنا الفكريّة مثل مفاهيم «الجوهر» و «العرض» و «الهيولي» و «العلّة» و «الجوهر الفرد» وغيرها في عصر ترجمة تراث الأمم الغابرة في العصر العباسي الأول فلم يحم الأمّة من الوقوع في حالة الاضطراب الفكري بل والعقيدي أنها كانت سيدة العالم، وذات الدولة الأولى فيه.

كما أنّ أزمتنا المعاصرة التي لا نزال نئنُّ تحت وطأتها، يعتبر واحدًا من أهم أسباب استفحالها وتفاقمها، الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوربي وإزالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوربي بأنواعها المختلفة، مما جعل هذه المفاهيم تسيطر على العقل المسلم طاردة من أمامها بقايا مفاهيمه الإسلاميّة لينصرف إلى الحِجَاجِ والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع وإقامة الكيانات المتصارعة، والمعارك الوهميّة بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة والتقليد والتجديد إلى آخر المنظومة الثنائيّة التنابذيّة. وهكذا شغل العقل المسلم عن البناء المعرفيّ المنبثق من نموذجه المعرفيّ ومنهجيته المعرفيّة، فلم يحقق من كل جهوده تلك تراكمًا معرفيًّا، بل تراجعًا أدّى به إلى الوقوع في حالة استلاب شبه تام ليتحول إلى أحد قطع الحديد الدائرة في المجال المغناطيسي الغربي فاقدًا الإحساس بتراثه وتاريخه ورسالته ومسؤوليته وشهادته ووسطيّته. وبدأت المفاهيم السائدة تتحول إلى أداة للتضليل والتشتّت والتشرذم بدل أن تكون أداة معرفة وبيان وإيضاح وجلاء للغموض. كما تحولت المفاهيم السائدة في ظل ذلك التداخل والتشابك العجيب الذي حدث في الساحة المعرفيّة العربيّة بالذات بين الوافد الدخيل، والموروث المترسّب من وسيلة تعبير عن الذات والهويّة إلى وسيلة للانفكاك عن الهويّة دون الحصول على بديل لها، وتذبذب في الانتماء واختلاط في الانتساب.

وحين تكرّست الاختلافات في داخل الأمّة وتحول الناس إلى معسكرات متحاربة صارت المفاهيم الوافدة ــ بحد ذاتها ــ هدفًا ومقصدًا لبعض الفصائل

يستحق أن يفرض على الفصائل الأخرى، ولو بالقوّة، ومع أنّه كان هناك وعي لا بأس به على أنّ هذه المفاهيم تستبطن في ثناياها أهداف ومقاصد الثقافات المجلوبة وتستتبعها إلاّ أنّه كان هناك إصرار بنفس القدر على فرضها على الساحة الفكريّة العربيّة حتى لو أدت إلى مسخ وتشويه أهداف ومقاصد هذه الأمّة. وعوملت الأمّة على أنّها طفل مريض جاهل من مصلحته أن يجبر على تناول الدواء المرّ حسب زعمهم. وانخدعت «جماهير النخبة» ببريق الألفاظ وغفلت عن كون هذه الألفاظ تعبيرًا عن مفاهيم ومضامين لا يمكن استيرادها وأنّ البناء الثقافيّ والعمرانيّ الحضاري على مستوى الأمة لا يُركَّب تركيبًا ولا تقليد فيه، فإما أن يوجد في الأمّة العقل المبدع المجتهد أو تظل أبد الدهر بين الحفر.

وربّما كان من أسباب انخداع «جماهير النخبة» وإقبالها على استيراد المفاهيم ومحاولة فرضها ما لاحظته لعناوين هذه المفاهيم اللفظية من بريق ظنّت أنّه يمكن أن يشكّل دافعًا إيجابيًا في إيقاظ الأمّة وتحريكها، ولكن ها نحن بعد ما يقرب من قرنين من هذه المحاولات ما زدنا إلاّ تراجعًا، وثبت لكل من كان له قلب أن تحريك الأمّة لا يمكن أن يتم بما يخالف عقيدتها أو يتناقض مع مفاهيمها الأساسيّة، بل لابد من تنامي وعيها تناميًا ذاتيًا، وإطلاق طاقاتها، وتفجير الكامن من قدراتها، وعلاج أوجه القصور المختلفة في فكرها وإزالة العوائق كلها من أمامها لتتحرك الأمّة ــ بمجموعها ــ ويتحرك إنسانها بمجموعه وبكل طاقاته لتحقيق الأهداف والمقاصد القائمة على نموذجه ومنهجيته، والمنسجمة مع ثقافته وفلسفة وجوده وبنيانه العقليّ والنفسيّ وقاعدته الاعتقاديّة ومنطلقاته الفكريّة. أما أن تستورد له المفاهيم وتجلب له الإيديولوجيات، ويعمل على إعادة تشكيله بالقوّة عقليًا ونفسيًا ليستجيب لهذه الوافدات فإن ذلك يؤدي إلى تفتيت المجتمعات وتحويلها إلى أجزاء متصارعة؛ وذلك ما حدث على المستوى العربيّ والإسلامي. ولنتبين مصداقيّة هذا لنلاحظ مفهوم «الدين» ــ على سبيل المثال ــ وما حدث له بعد عمليّة غزو المفاهيم المجلوبة: إنّ أمتنا قد ارتبط وجودها بالدين الإسلاميّ بالذات فقد مثّل الإسلام لهذه الأمة جوهر حضارتها، ومنبع ثقافتها، ومحدِّد وجهتها، وموجِّه مسيرتها نحو غاياتها وأهدافها وصار بالنسبة للمسلم دينًا وبالنسبة للعربي غير المسلم تراثًا وثقافة وتقاليد. إلا أنّ المفاهيم

التي شاع تداولها ــ بعد سيادة النموذج المعرفيّ العلماني ــ وجرى استنباتها في البيئة العربية جعلت من الدين متغيّرًا تابعًا للمفاهيم الفكرية المجلوبة تارة، وجزءًا من المكوِّن القوميّ تارة ثانية، وعقبة في طريق التقدم تارة ثالثة، ومانعًا من التطور تارة أخرى. وهو ــ في الوقت نفسه ــ لدى جماهير الأمّة جوهر وجودها. وبذلك وضع العقل العربي المسلم بين خيارين: خيار الحفاظ على دينه، وذلك يعني ــ لدى ذلك الاتجاه ــ استمرار التخلف والركود والجمود!! أو تجاوزه أو تعديله أو تكييفه بحيث يتوافق مع الثقافة المجلوبة التي تمثّل المفاهيم السائدة. وعلى الرغم من المحاولات الجادّة التي بذلت قديمًا وحديثًا للوصول إلى حالة «التجديد الإسلامي» في إطار النسق المعرفيّ الإسلامي ذاته إلاّ أن بيئة «الملأ والنخبة» والأطر الثقافية والإعلاميّة كانت ترفض بإصرار إعطاء أيّة فرص من هذا النوع، وتصر على السير في اتجاه الاستبدال المفاهيمي والتغيير الفكري والتقليد للآخر ومتابعته على سائر المستويات ولم تستثن من ذلك حتى مفهوم «الدين» نفسه الذي فُرِّغ من مضامينه الإسلاميّة ليشحن ويملأ بكل المعاني والدلالات النابعة من التجربة الأوربيّة مع المسيحية النصرانيّة لا على المستوى الكلّي (الدين) فقط بل على مستوى شبكة المفاهيم الفرعيّة الدائرة حوله مثل «الوحي» و «النبوة» و «الدنيا» و «الآخرة» و «العبادة» وغيرها كذلك.

وإدراكًا منّا لخطورة هذه القضيّة المعرفيّة ومحوريتها في إحداث أيّة نقلة نوعيّة في العقل المسلم فقد أولاها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عناية خاصة وبدأ منذ سنوات بتشكيل فريق بحث للعمل في مشروع علمي لتتبع المفاهيم الأساسية في فكرنا الإسلامي ومعرفة ما أصابها وما اعتراها وكيفيّة القيام بعمليّة تأصيلها وإعادة النقاء والصفاء إليها. وكُلّف الفريق ــ في الوقت نفسه ــ بتتبع المفاهيم السائدة في بيئتنا الفكريّة المعاصرة، وبناء ما يمكن اعتباره سيرة ذاتية كاملة لكل مفهوم تبيّن نشأته، وكيفية بنائه، وتاريخ دخوله إلى مجالنا الفكري وكيفيّة ذلك وماهي آثار ونتائج تداوله سلبًا وإيجابًا وما هو السبيل لتأصيله أو استبداله إذا كان لابد من الاستبدال وكيف يتم ذلك؟ وكان الأخ الأستاذ نصر محمد عارف أحد أعضاء ذلك الفريق البحثيّ المتميِّز، وكان بحثه هذا الذي نقدمه عن «مفهوم الحضارة» واحدًا من بحوث ذلك المشروع الذي ما زال بعض الباحثين يعملون في إطاره. واذ نقدم هذا البحث اليوم

فإننا نقدمه ليكون إعلانًا عن المشروع وأهميته وحافزًا لكل من له اهتمام بهذا النوع من البحوث أن يبذل جهده في التعامل مع أيّ مفهوم يختاره من هذه المفاهيم ليضم إلى مجموعة البحوث المفاهيمية التي نعتزم إصدارها تباعًا إن شاء الله تعالى.

لقد قام الأخ الأستاذ نصر بتتبع جيِّد ومتأنٍ لتطور «مفهوم الحضارة» ودلالته خاصة في القرنين الماضي والحالي وبالقدر الذي تسمح به ظروف باحث جادٍّ يعتبر البحث ميدانًا لتعبير رسالي عن حبِّه لأمته ورغبته في خدمتها في إطار البحث العلميّ ورسالة الكلمة ومسؤوليتها. وفَّقه الله ونفع به باحثًا ومتعلّمًا وعالمًا إن شاء الله. والله ولي التوفيق.

طه جابر العلواني

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هرندن ــ فيرجينيا

شعبان ١٤١٤هـ

ديسمبر ١٩٩٣م



مقدمة

يُعَد مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أُخضِعت لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات، بصورة أدّت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيميّة تفتقد الماهية والماصدقات، بحيث أصبح المفهوم يُطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق أفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغايتها فحسب، وإنما في عناصرها أيضًا ومكوّناتها، ممّا اقترب بهذا المفهوم إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدّم والرّقي. . . الخ، وذلك على الرغم من أهمية هذا المفهوم ومحوريّته في الحركة الإنسانية، من حيث وصفها وتكييفها وبيان ماهيتها ووجهتها، وعلى الرغم من أنه يعد المفهوم الأساس لكثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية مثل علم الأنثروبولوجي، وعلم الاجتماع، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم النفس، وعلم التربية. . سواء باعتباره المكوّن الأساس لِبنْية العلم أو أنه الغاية التي ينشدها العلم أو الموضوع الذي يدور حوله.

على الرغم من كل ذلك لا توجد محاولة جادّة لمناقشة هذا المفهوم مناقشة تأصيلية تستقصي جذورَه وتتتبعُ دلالاته وتكشفُ عن معانيه وكوامن جوهره في لغتنا العربية أو اللغات الأخرى، ذلك في حين تكثر الدراسات حول هذا المصطلح وتقدّم له مفاهيم كثيرة متعددة متعارضة، بصورة تجعل من التكديس العلمي أداة للتشويه وإخفاء الدلالات الحقيقية للمفهوم، والوقوف

عند البناء اللغوي كمركّب من حروف، وليس كلفظ بإزاء معاني محددة تتعلّق بحقائق معنوّية واجتماعية وعمرانية وسلوكية تَصِفُ في مجملها حركة الإنسان في الكون عبر تاريخه الممتد.

وبالنظر إلى الدارسات التي تمّت حول هذا المفهوم، يلاحظ أنها اعتمدت على أحد مصادر ثلاثة لتحديد دلالته وماصدقاته، ولم يرجع أيٌّ من هذه الدراسات بصورة منهجية إلى الأصول اللغوية في المعاجم العربية لتحديد دلالة المفهوم وإنما وقفت كلٌّ منها عند أحد هذه المصادر الثلاثة أو حاولت الدمج والتوفيق بينها أو بين اثنين منها. وهذه المصادر هي:

١ ـ مفهوم الحضارة كما قدمه عبد الرحمن بن خلدون في مقدّمته على اعتبار أنه هو أول من أعطى هذا المفهوم دلالات متكاملة، حيث جعل الحضارة مقابل البداوة، بما يعنيه ذلك من أنماط حياتية وسلوكية واقتصادية واجتماعية وسياسية ونفسية.

٢ ـ مفهوم «Culture» في اللغات الأوروبية.

٣ ـ مفهوم «Civilization» في اللغات الأوروبية.

ومن هنا فقد تأرجحت دلالةُ المفهوم طبقًا للمصدر المعرفي الذي استقى الباحث منه، وتوزّعت الدلالات وطُمس أغلبها، وحدث نوعٌ من التشويه أدى إلى إخراج المفهوم عن دلالاته الأصيلة وتلبيسه بدلالات أخرى لا يستوعبها جذره اللغوي، ولا تتسق مع أصوله ومصادره. وفي نفس الوقت طمست دلالاته الحقيقية المرتبطة بأصله ومصدره. وقد أحدث هذا تفتيتًا شديدًا للمفهوم بحيث لا نكاد نجد له معنى محدَّدًا أو تعريفًا واحدًا لدى أي من الذين تناولوه، بل إن استخدامهم له لم يجد اتفاقًا في اللفظ الأجنبي الذي استَقَوْه منه فأحياناً يُستقى من «Culture»، وأخرى من «Civilization»، وثالثة على أنه يشملهما معًا. وأصبح الحديث عن الحضارة يستبطن دائمًا الحديث عن العالمية التي تعني النموذج الحضاري السائد في عصرنا. وتحول مفهوم الحضارة بمعناه هذا إلى غطاء يبرر نَسْخ جميع الخصوصيات والذوبان في الحضارة الغالبة التي حوّلت مفهوم الحضارة إلى واحد من صفاتها المتعددة.

وفي سبيل تأصيل المفهوم والرجوع به إلى أصله ومصدره ودلالاته في لغتنا العربية التي تختلف كثيرًا عما جرى عليه الاستعمال المعاصر لهذا المفهوم، سيتم تناول هذا المفهوم عبر الخطوات التالية :

أولاً: تأصيل مفهوم «Culture» في دلالاته الأصلية .

ثانيًا: سيرة مفهوم «Culture» بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

ثالثًا: الدلالة العربية لمفهوم «الثقافة» .

رابعًا: تأصيل مفهوم «Civilization» في دلالاته الأصيلة .

خامسًا: سيرة مفهوم «Civilization»بعد ترجمته إلى اللغة العربية .

سادسًا: الدلالة العربية لمفهوم «المدنية» .

سابعًا: حول إعادة التعريف بمفهوم الحضارة .

والله نسأل أن يرشدنا إلى العلم النافع المؤدّي إلى العمل الصالح .

نصر محمد عارف

القاهرة

جمادى الأولى ١٤١١هـ

كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٠م

أوّلاً: تأصيل مفهوم «Culture» في دلالاته الأصيلة

تعود جذور كلمة «Culture» إلى اللفظ اللاتيني «Culture» الذي يعني حرث الأرض وزراعتها[1]. وقد ظلت اللفظة مقترنة بهذا المعنى طوال العصرين اليوناني والروماني، حيث استخدمها شيشرون مجازًا بالدلالات نفسها. فقد أطلق على الفلسفة «Mentis Culture» أي زراعة العقل وتنميته[2]، مؤكدًا أن دور الفلسفة هو تنشئة الناس على تكريم الآلهة، وقد ظلّت الكلمة هكذا حتى القرون الوسطى حيث أُطلقتْ في فرنسا على الطقوس الدينية «Cultes» [3]. وفي عصر النهضة اقتصر مفهوم «Culture» على مدلوله الفني والأدبي، فتمثل في دراسات تتناول التربية والإبداع. ويعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية، وأفردوا مضمارًا خاصًّا للعمليات المتعلّقة بمفهوم «Culture». ففي كتابه «تقدم

---

(١) Wiener, Philip (ed), *Dictionary of the History of Ideas,* New York: Charles Scribmer's Sons, (1973) p 613.

(٢) د. معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت: عالم المعرفة، رقم ١١٥ (١٩٨٧)، ص٢٩

(٣) د. الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، (١٩٧٨م)، ص٧.

المعرفة» يعتمد فرنسيس بيكون صورة التثمير الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة الكامن في هذا المفهوم(٤). واستخدمها بذات المعنى ڤولتير وأقرانه من مفكري فرنسا، حيث كانت كلمة «Culture» تعني لديهم تنمية العقل وغرسه بالذوق والفهم وتزيينه بالمعرفة(٥). واستعملها توماس هوبز بمعنى العمل الذي يبذله الإنسان لغاية تطويرية سواء أكانت مادية أم معنوية(٦). واستمرت الكلمة محافظة على جذرها اللغوي والدلالات المشتقة منه إلى أن جاء إدوارد تيلور ووضع كتابه «*Primitive Culture*» عام ١٨٧١م. وفي أول فقرة من كتابه وضع تعريفًا لهذا المفهوم يُعَد حتى اليوم من أوفى التعريفات وأشملها بحيث لايزال يُستخدم في معظم الكتابات الأنثروبولوجية. وينصّ هذا التعريف على أن Culture بمعناها الأثنوغرافي الواسع هي: ذلك الكلّ المركب الذي يشتمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع(٧).

وبانتقال مفهوم «Culture» إلى «Kulture» الألماني اكتسبت الكلمةُ مضمونًا جماعيًّا، فقد أصبحت تدلّ على التقدم الفكري الذي يحصل عليه الفرد أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة، وذلك اتساقًا مع التصور الألماني لتاريخ البشرية الذي يَعتبرُ درجات التقدم الفكري معيارًا أساسيًّا للتمييز بين مراحله(٨). ففي القرنين التاسع عشر والعشرين عالج المفكرون الألمان ـ انطلاقًا من دراسة تاريخ الـ Culture ـ طبيعة الحياة الروحية والعلاقة بين علوم الـ Culture والعلوم الطبيعية. وقد بين هيغل والفلاسفة الرومامنتيكيون ـ فردرك نيتشه، ڤيلهيلم ديلتاي، ڤيلهلم فانيدل باند، هاينريش روبكيرت وجورج سيميل، الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والاجتماعي القائم على القيم المجسّدة في إنتاجات هذا المفهوم وعلى طبيعة القيم المتعلقة به.

---

(٤) د. معن زيادة (محرر)، الموسوعة الفلسفية، مادة «ثقافة» ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٥) د. معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٦) د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٧) Tylor. E. B. *Primitive Culture*, New York, Brentano's (1924) p 1.

(٨) د. الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، ص٧.

ومن ناحية أخرى انطلق المفكرون الإنكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى Culture من زاوية تطبيقاتها العملية، فقد عرفها ميتيو أرنولد بأنها عملية تُرقّي نحو الكمال الإنساني تتمّ بتمثّل أفضل الأفكار التي عرفها العالم وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة. ويرى أن الـ Culture الدينيّة ـ لكونها تُعَلِّم الاستقامة والانضباط ـ تُساهِم إلى جانب الـ Culture العلمانية ـ التي تبلور الحقائق الموضوعية ـ في ترقية الحياة الإنسانية. ويعرفها الفيلسوف الأمريكي جون ديوي بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته[٩]. ويعرفها رالف لنتون بأنها شكل متكامل من السلوك المكتسب ونتائجه، يشترك في عناصره وينقلها أفراد مجتمع معين[١٠]. ويعرفها كلايد كلوكهون بأنها مجموعة طرائق الحياة لدى شعب معين، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعته التي يعيش فيها، أو هي الجزء الذي خلقه الإنسان في محيطه وهي التي تحدد الأساليب الحياتية، أو هي طريقة في التفكير والشعور والمعتقدات، إنها معلومات الجماعة البشرية مخزونة في ذاكرة أفرادها أو في الكتب أو في المواد والأدوات[١١].

وقد ورد في معجم ويبستر الجديد الثالث أن «Culture» تتمثل فيما يأتي:

١ ـ فنُّ الزراعة أو عملية الزراعة.

٢ ـ عملية التنمية الناتجة عن التعليم والنظام والخبرة الاجتماعية.

٣ ـ استنارة التذوّق وامتيازه اللازمان للممارسة الفكرية والجمالية المتمثلة في:

أ ـ المضمون الفني والفكري للمدنيّة.

ب ـ تنقية السلوك والتذوّق الفكري.

(٩) د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، ص ٣١٢.

(١٠) رالف لنتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة د. عبد الحميد اللبان، بيروت: دار اليقظة العربية، (١٩٦٤م)، ص ٥٨ـ٦٠.

(١١) كلايد كلوكهون، الإنسان في المرآة: علاقة الأنثروبولوجي بالحياة المعاصرة، ترجمة د. شاكر مصطفى، بغداد: المكتبة الأهلية، (١٩٦٤)م، ص٢٤، ٣٧، ٤٩.

ج ـ التعرّف على الفنون الجميلة والإنسانيات والمجالات الفسيحة للعلم وتذوّقها باعتبارها نوعًا من المهارة أو المعرفة الإدارية أو التقنية أو المهنية.

٤ ـ الإطار الجمالي للسلوك البشري ومنتجاته المتمثّلة في الفكر والكلام والعمل المعتمد على قدرة الإنسان على التعليم، ونقل المعرفة إلى الأجيال المتتالية من خلال استعمال الأدوات واللغة ونُظُم التفكير المجردة[١٢].

ويعرّفها معجم المجمع الفرنسي ـ الذي ناقش كلمة «Culture» ومفهومها في جلسة خاصة بالمعجم بتاريخ ٢٩ يونيه (حزيران) ١٩٧٢م ـ «بأنها تُطْلَق بالمعنى المجرّد العام في مقابل كلمة «طبيعة». فهي العبقرية الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحرير عطاءاتها وإغنائها وتنميتها»[١٣]. ويعرفها مالينوفسكي بأنها «جهاز فعال يمكّن الإنسان من الانتقال إلى وضع أفضل يواكب المشاكل التي تواجه الإنسان في بيئته»[١٤].

ومن خلال مجمل هذه التعريفات لمفهوم «Culture» يمكن أن نتبين المحددات العامة لمدلول مفهوم «Culture»، وذلك لأنه لا يمكن أن ندّعي الإلمام بجميع التعريفات التي طرحها الفكرُ الغربي. فقد أحصى كوبير وكلوكهون سنة ١٩٥٢ م ما يزيد عن ١٦٤ تعريفًا للثقافة ابتداءًا من كونها سلوكًا متعلّمًا، وحتى كونها أفكارًا في العقل، أو تشييدًا منطقيًّا، أو رواية إحصائية، أو ميكنة الدفاع عن النفس، أو تجريدًا من السلوك، أو دينًا بديلا من حيث دورها في تحسين الحياة، أو طوباوية تَعِدُ بتحقيق الذات وإقامة التفاهم بين الجماعات[١٥]. وهذا يجعل من محاولة حصر مجمل التعريفات التي

---

(١٢) علوي طه الصافي، تعريف الثقافة ومفهومها، مجلة الفيصل، العدد ١٤٣، (ديسمبر ١٩٨٨م يناير ١٩٨٩م) ص٧ـ٨.

(١٣) جان فريمون، تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية، بيروت: مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، (١٩٨٣) ص٨٥.

(١٤) المرجع السابق: ص ٨٥.

(١٥) Kroeber, and Kluckhon G., *Culture: A Critical Review of Concept and Definition*, Harvard: (1952).

قدمت لهذا المفهوم أمرًا خارج نطاق مثل هذا البحث، إذ يكفي الإلمام بالمدلولات الأساسية للمفهوم التي تعطيه ماهيّته وتحدد جوهره ومحتوياته وماصدقاته، ذلك أن المفهوم قد تشعّب في مختلف العلوم الاجتماعية وأصبح مكونًا أساسيًّا فيها، وامتد إلى خارج إطار المجتمع الأوروبي مع امتداد هذه العلوم وانتشارها في مختلف المجتمعات، بل أصبح مكوّنًا أساسيًّا لعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، عليه يقوم العلم وعلى علم الأنثروبولوجيا تقوم افتراضات النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.... الخ الأوروبية جميعها حيث تستقي منه مسلّماتها وافتراضاتها حول تاريخ المجتمعات وتطوّرها وصورها السابقة والقوانين التي تحكمها، «إذ إنّ الإنسان الغربي باعتماده النّظرية النسبية والتشكيك الدنيوي الحادّ في الثبات والرفض المطلق ظاهرًا أو خفيًّا لوجود إله متحكِّم في هذا الكون يسيّره وفق إرادته، كلّ ذلك جعل الإنسان الغربي يشعر دائمًا بالحاجة إلى قاعدة يبدأ منها التفكير حول ذاته. وسواء أكان هذا الإنسان تاكيتس أم هيغل أم كيركغارد أم ماركس أم الأنثروبولوجيين جميعهم، فإنهم دائمًا يبحثون عن نقطة ثبات مرجعية تقف عندها تطلّعاتهم وتنطلق منها مقولاتهم»[١٦].

وقد وُجدتْ هذه النقطة في علم الأنثروبولوجي، ذلك العلم الذي يتخذ مفهومي Civilization وCulture جوهرًا أساسيًّا لمقولاته وتحليلاته ونظرياته التي من خلالها يُقدّم الفرضيات الكبرى والمقولات الأساسية لمعظم العلوم الاجتماعية الأوروبية المعاصرة، بل معظم النظريات الفلسفية الأساسية في المنظور المعرفي الأوروبي.

وينطلق علم الأنثروبولوجي من ثلاث قواعد أساسية تندرج فيها جهود مختلف علمائه وتنبع منها نظرتهم وتحليلاتهم ومناهجهم، وتتغلغل في تفسيراتهم وتنبؤاتهم وخلاصاتهم ونتائجهم، وهذه القواعد هي:

---

(١٦) جولز هنري، مصطلح البدائية عند كيركغارد وهايدغر، في أشلي مونتاغيو، البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٣، (مايو ١٩٨٢م)، ص ٣٣٢ـــ٣٣٣.

١ ـ إن المجتمعات تسير في نَسَق تطوّري في نمط متصاعد انطلاقًا من الحالة البدائية الأُولى ـ التي وجد عليها الإنسان في مرحلة ما بعد انفصاله عن عالم الحيوان ـ إلى المرحلة الراقية التي وصل إليها المجتمع الأوروبي المعاصر. وبذلك يتم تقسيم المجتمعات طبقا لمعايير نابعة عن مفهوم «Culture» بمعناه العام بحيث وضع سلّمًا تدريجيًا يمكن تصنيف المجتمعات طبقًا لمدى اقترابها أو ابتعادها عن الـ«Culture» السائدة في المجتمع الأوروبي المعاصر، ومن ثم ظهرت مفاهيم مثل اللحاق بالركب، تضييق الفجوة، التحديث.. الخ[١٧].

٢ ـ إن الـ«Culture» تنشأ في مجتمع معيّن ثم تنتشر إلى المجتمعات الأُخرى في ما يترجم بـ «الانتشار الثقافي»، أي انتقال الثقافة من المجتمع الأكثر رقيًا إلى المجتمعات الأدنى أو الأقل تطوّرًا. وتحت هذا المعنى برزت مفاهيم مثل رسالة الرجل الأبيض، الدور التحضيري لأوروبا، الثورات الثقافية[١٨].

٣ ـ Acculturation (التثاقف) أو (المثاقفة): ويقصد بها تأثّر الثقافات بعضها ببعض نتيجة الاتصال بينها أيًا كانت طبيعة هذا الاتصال أو مُدّته. وقد عرّف ميلفن هرسكوفيتز ورالف لنتون وروبرت ردفيلد (التثاقف) بأنه «التغيير الثقافي في تلك الظواهر التي تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد الذين ينتمون إلى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر، مما يترتب عليه حدوث تغييرات في الأنماط الثقافية الأصيلة السائدة في إحدى الجماعتين أو فيهما معًا». وعرّفه رادكليف براون «بأنه تغير الحياة الاجتماعية بفعل

---

(١٧) انظر في ذلك:

ـ ستانلي دايموند، البحث عن البدائي، في: اشلي مونتاغيو، مرجع سابق، ص ١٥٥.

ـ نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة) ص٨١ــ٨٢.

(١٨) انظر في ذلك:

Linton, Ralph, *The Study of Man: An Introduction*, New York: D. Appletine Century Company, (1963) p 324-345.

وكذا: نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ٨٣.

تأثر أو سيطرة الغزاة الفاتحين الأوروبيين، وخاصة في القارة الأفريقية. وقد ارتبط هذا الدور بالبغي الأوروبي (الاستعمار)، وشكّل معه وسيلة أساسية للسيطرة على الشعوب غير الأوروبية، إذ إن هناك فارقًا كبيرًا بين «Acculturation» و «Transculturation»، فالأخيرة تعني تبادلاً متساويًا، أما الأولى فتعني عملية نقل لثقافة معينة بل فرضها»(١٩).

وطبقًا لهذه القواعد الثلاث وانطلاقًا منها يبرز مفهوم «Culture» بمعانيه السابقة نفسها في مختلف العلوم الاجتماعية، واعتبر مكوّنًا أساسيًا فيها، وتمّ تشكيل محتوياته طبقًا لمعطيات الفكر الأوروبي وأيديولوجيته وطبقًا لتطوّره الحديث، حيث وجدت مفاهيم مثل «Political Culture» و « Economic Culture » .... الخ. وتم التعامل مع هذه المفاهيم تعامّلا متميزًا، حيث اعتُبرتْ قيم المجتمع الأوروبي ومعتقداته وأنماط سلوكه ومدركاته ووسائل حياته هي الأرقى دائمًا، أما المجتمعات الأُخرى فإنها تقليدية أو رجعية أو متخلّفة ... الخ، ومن ثم عليها، إذا أرادت التطور والتقدّم والتحديث، أن تنقل نمط الـ Culture الأوروبي، وتتخلّى تمامًا عن موروثها التقليدي(٢٠).

ويأتي هذا التطور في مفهوم «Culture» نتيجة منطقية وتلقائية للجذر اللاتيني للمفهوم، واتساقًا مع الدلالات النابعة منه. فاختيار هذه الكلمة بالتحديد لتُحمّل بكل تلك المعاني والدلالات ليس من قبيل الصدفة، بل إن هذا الاختيار يعبّر عن طبيعة الإنسان الأوروبي من ناحية، وعما قام به من دور في العصور الحديثة تجاه المجتمعات غير الأوروبية من ناحية أُخرى.

فمن حيث طبيعته، فهو إنسان الأرض، وحضارته هي حضارة الزراعة، وعليه فإن العمليات التي تستنتج من الأرض وخيراتها، كالحرث والبذر والحصاد لها بالضرورة دور في نفسية الإنسان الأوروبي، كما أن لها دورًا مهمًا

(١٩) انظر: د. حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد ٩٨، (فبراير ١٩٨٦م) ص ١٩٨ــ٢٠٣. جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة د. جورج كتورة، بيروت: معهد الإنماء العربي، (١٩٨٢م) ص٧٨ــ٨٥.

(٢٠) انظر: نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ٢٣٥ ـ ٢٥٥.

في صياغة رموزه[٢١]. ومن ثم فليس غريبًا، إذا ما تعاظمَ إنتاجُ الفكر وبدأ غرس القيم الجديدة وحصد ثمار النهضة، أن يطلق الإنسانُ الأوروبي لفظ Culture على هذه العملية.

أمّا من حيث دوره الذي قام به تجاه المجتمعات الأُخرى، فإن مضمون الجذر اللغوي ذاته لمفهوم «Cultute» هو الذي يمكن أن توصف به مجمل السياسات التي قام بها الإنسان الأوروبي تجاه المجتمعات الأخرى، إذ حاول أن يزرع قيمه وأخلاقياته ومعتقداته وسلوكياته ومؤسساته وأنظمته ومجمل نمطه المجتمعي والمعيشي في المجتمعات الأخرى، وذلك تمهيدًا لحصاد هذه المجتمعات وجمع ثمارها من عقول نيّرة مبدعة يهجّرها إليه أو يستوعبها حتى وإن لم تهاجر، وموارد اقتصادية تغذّي عجلة اقتصاده، ونظم سياسية تحقق مصالحه، سواء أكانت تدري أم لا تدري، ونظم اجتماعية تتخذه مثالاً لها. ومن ثم تكون سوقًا رائجةً لمنتجاته... الخ.

ثانيًا: سيرة مفهوم «Culture» بعد ترجمته إلى اللغة العربية

مع بداية الاتصال الفكري والمعرفي الذي حدث في طور الانحطاط الذي عم العالم الإسلامي خلال القرون الأخيرة، خصوصًا القرنين التاسع عشر والعشرين حدثت حركة ترجمة واسعة تمّ فيها اختيار كلمات عربية نُزعَت من جذورها وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانبًا وتحل محلّه تمامًا، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي (اللفظ). فلم تتم الترجمةُ طبقًا للدلالات الأصلية لكلا اللفظين بحيث يختار من العربية اللفظ الذي تتساوى دلالاتُه أو تقارب دلالات اللفظ الأوروبي، وإنما تمّت طبقًا للمقابل اللفظي في معناه الخارجي المتداول. وقد أدى ذلك ـ فيما أدى ـ إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي واستبدال دلالات أوروبية بها، بحيث لم يعد من

---

(٢١) انظر: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، (١٩٨٤م)، ص٢٦.

المفهوم العربي غير لفظه، أما جوهره ومعناه فلا علاقة لها بالمظهر أو الوعاء اللفظي. ومن ثم لم يكن غريبًا أن يرجع الباحثون بعد ذلك في تأصيل هذه المفاهيم إلى مصادر أجنبية، وذلك أن السياق العام للتطور الفكري في العالم الإسلامي في القرنين الأخيرين أدّى إلى نوع من الاستبعاد اللاإرادي أو الإرادي للمصادر العربية والإسلامية من الأُطر المرجعية للباحثين لأن مفاهيمهم ليست عربية وإن كانت حروفها عربية.

وعند الحديث عن سيرة مفهوم «Culture» بعد ترجمته إلى العربية نجد أنفسنا أمام نوع من الخلط والتشويه بل والتلبيس في المعاني، فقد تُرجم هذا المفهوم إلى لفظين عربيين غير مترادفين أو حتى قريبين في الدلالة أو في الجذر اللغوي، حيث تُرجم إلى «ثقافة» مرة وإلى «حضارة» مرة أخرى وثالثة يترجم إلى الاثنتين معًا، فيقال إنّ Culture هي الثقافة والحضارة وسوف نعرض لهذه الاتجاهات تفصيلاً.

١ ـ اتجاه ترجمة مفهوم «Culture» إلى اللفظ العربي «ثقافة»

برز هذا الاتجاه مع «سلامة موسى» الذي يُعَد أول من أفشى هذا اللفظ في مقابل اللفظ الأجنبي Culture، حيث يقول: كنتُ: أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث، ولم أكن أنا الذي سكّها بنفسه فإني انتحلتها ـ أي سرقتها ـ من ابن خلدون، وإذ وجدتُه يستعملها في معنى شبيه بلفظة «كلتور» الشائعة في الأدب الأوروبي. والثقافة هي المعارف والعلوم والآداب والفنون يتعلّمها الناس ويتثقفون بها، وقد تحتويها الكتب ومع ذلك هي خاصة بالذهن. أما الحضارة فمادة محسوسة في آلة تُخترع وبناء يُقام ونظام حكم محسوس يمارس، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات، فالحضارة مادية وأما الثقافة فذهنية[٢٢]. وهنا يلاحظ أن سلامة موسى اقتفى أثر المدرسة الألمانية إذ اعتبر «Culture» تتعلق بالأمور الذهنية، وأن «Civilization» ـ التي أطلق عليها حضارة ـ فتتعلق بالأمور المادية.

---

(٢٢) سلامة موسى، الثقافة والحضارة، القاهرة: مجلة الهلال، (ديسمبر ١٩٢٧م) ص١٧١.

وقد سار كلٌّ من جاء بعد سلامة موسى على أثره في تعريف الثقافة إذ إنه رغم استخدام لفظ «ثقافة» العربي إلا أن المعاني والدلالات المقصودة من وراء اللفظ والتي يعرف بها، كلها نفس معاني ودلالات مفهوم «Culture» وكأن هذا المفهوم الأجنبي قد نسخ كل المعاني العربية للثقافة أو حلَّ محلها. فعلى الرغم من أن معظم الكتّاب العرب حين يستخدمون مفهوم الثقافة يحاولون تعريفه، إلا أن تعريفاتهم له لا تخرج عن نفس التعريفات المتعددة لمفهوم «Culture». ولذلك كان من الطبيعي ـ والحال هكذا ـ أن تظهر الاتجاهات التي تدعو إلى نقل ثقافة الغرب الأوروبي على أساس أنها سبيل التطور والتقدم، ومن ثم التخلّي عن الثقافة البالية الرجعية المعوقة السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية. كل ذلك لأن المفهوم الماثل في الأذهان عن الثقافة هو مفهوم Culture نفسه وبنفس مدلولاته التي تدعو إلى النقل والغرس والإحلال والزراعة. . . . الخ، وبنفس المسلّمات الكامنة خلفه من ضرورة الانتشار الثقافي والتثاقف والمثاقفة، وضرورة أن تتبنى المجتمعات التقليدية الثقافة الحديثة كسبيل للنهوض والتطور، لأن تاريخ البشرية يسير في خطّ صاعد متقدّم متجاوز بصفة دائمة، فكل قديم يحمل قيمة سلبية، وكل جديد يحمل قيمة إيجابية. كل ذلك نابع من أن لفظ الثقافة العربي وضع بإزاء معاني لفظ «Culture» الأوروبي ومدلولاته[٢٣].

---

(٢٣) انظر كمثال لهذا الاتجاه:

ـ د. الطاهر لبيب، مرجع سابق، ص ص ٦ ـ ٧.

ـ د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص ص ٣١٠ ـ ٣١٢.

ـ سلامة موسى، مرجع سابق، ص ص ١٧١ ـ ١٧٤.

ـ د. محمد حسين هيكل، رجال التاريخ الحديث في مصر، جريدة السياسة الأسبوعية.

ـ محمود عزمي، ظروف إنشاء الجامعة وأغراضها، جريدة السياسة الأسبوعية، عدد ٥١، ٢٦ (فبراير ١٩٢٧م).

ـ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، وكذلك مجمل إنتاج طه حسين ولطفي السيد وسلامة موسى وفارس نمر ويعقوب صروف وشبلي الشميل وحقي العظم وميشال لطف الله وجميل مردم، ومعظم مفكري النصف الأول من هذا القرن.

ـ انظر كذلك المعاجم العربية:

مجمع اللغة العربية، القاهرة، مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع،

٢ ـ اتجاه ترجمة «Culture» إلى اللفظ العربي «حضارة»

برز استخدام اللفظ العربي «حضارة» مقابل اللفظ الانكليزي «Culture» في كتابات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا العرب في ترجماتهم للمؤلفات الأوروبية في هذين الحقلين، ومن ثم فقد شاع الحديثُ عن مفهوم الحضارة والمقصود به هو الـ Culture في المدلول الأوروبي. فنجد مثلًا الذين ترجموا كتابات كلايد كلوكهون ورالف لنتون ولويس مورغان وجوردن تشايلد... الخ استخدموا في ترجماتهم لفظ حضارة كترجمة لـ Culture ويلاحظ أن هؤلاء المترجمين عندما يتعرضون للّفظ الأوروبي «Civilization» يطلقون عليه اللّفظ العربي «مدنية» وفي كلا الحالتين فإن التعريفات المقدمة والدلالات الراسخة في الذهن هي مدلولات المفهوم الأوروبي المترجم نفسه ، وليس الجذر العربي لهذه الألفاظ أو دلالاتها في الفكر العربي[٢٤].

ومن هذين الاتجاهين في استخدام مفهوم «الثقافة» لا يمكن القول إنهم يقصدون بإطلاق هذا اللفظ المفهوم والمدلول العربي له، وإنما المقصود من اللفظ الدلالات والماصدقات التي برزت خلال تطوّر الفكر الأوروبي وتاريخه. ولذلك يُحسن صنعًا منهم مَن يضع لفظ «Culture» أمام لفظ «الثقافة»، وذلك ليوضّح لقارئه أنه يقصد بإطلاق هذا اللفظ العربي المعاني التي يحملها المفهوم الأوروبي.

= المجلد التاسع عشر، القاهرة: (١٩٧٧م).

ـ مجمع اللغة العربية، القاهرة، معجم علم النفس والتربية، الجزء الأول (١٩٨٤م).

ـ مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات في اللغة والأدب، بيروت: مكتبة لبنان، (١٩٧٩م)، ويلاحظ أنه نقل تعريف معجم ويبستر لـ Culture.

ـ مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، (١٩٧١م).

(٢٤) انظر على سبيل المثال:

ـ ترجمة د. شاكر مصطفى وتعليقاته على كتاب كلايد كلوكهون، مرجع سابق.

ـ ترجمة د. عبد الرحمن اللبان لكتاب رالف لنتون، مرجع سابق.

ـ ترجمة أحمد الشيباني لكتاب أزوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، بيروت: دار مكتبة الحياة، (١٩٦٤م).

ـ د. فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، القاهرة: مركز كتب الشرق الأوسط، ط ١، (١٩٥٧م).

ثالثًا: الدلالة العربية لمفهوم الثقافة

يستلزم تأصيلُ مفهوم «الثقافة» في اللغة العربية الرجوع إلى المعاجم والقواميس العربية القديمة، ذلك أن الاستخدام الشائع لهذا المفهوم في القرنين الأخيرين قد ألقى بظلاله على اللفظ العربي وأصابه بالكثير من دلالاته ومعانيه، فأصبح هناك نموذج هجين لهذا المفهوم، حتى عند أولئك الذين ينطلقون من إطار مرجعي عربي إسلامي ويبحثون في المصادر العربية الأصيلة، حيث نجد التعريفات المقدَّمة للمفهوم تنطلق من الجذر اللغوي العربي الأصيل وتذكر دلالاته الأصيلة، ثم تنتقل فجأة إلى المعاني والدلالات الأوروبية للمفهوم دون تحليل للدلالات الأصيلة وما يمكن أن يستنبط منها، وكأن ذكر الجذر اللغوي العربي للمفهوم نوع من تبرئة الذمّة على اعتبار أن العربية لم تقدم غير هذه الكلمات الصماء. أو أنه نوع من التبّرك بلغتنا وإقناع للذات أن الكاتب لم يزل ملتزمًا بأصوله وينطلق منها ولا يتخطّاها. أو تغطية للانفصام الثقافي الذي يعيشه مفكرونا. أو أنه ـ مع افتراض التعّمد ـ محاولة للتسويغ وإضفاء الشرعية على الدلالات والمعاني الأوروبية للمفهوم، وذلك بذكرها وكأنها مستنبطة من اللفظ العربي غير دخيلة عليه، كمحاولة لنسخ الدلالات الأصيلة للمفاهيم واستبدال دلالات أوروبية بها، في عملية هادئة تضفي على نفسها المشروعية والقبول.

فمثًلا «المعجم الوسيط» الذي وضعه مجمع اللغة العربية في مصر يبدأ بالجذور اللغوية الأصيلة لمفهوم الثقافة، فيذكر أصلها اللغوي من ثَقِفَ أي هذب.. الخ، ثم ينتقل فجأة إلى تعريف الثقافة بأنها العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحَذَق فيها[٢٥].

---

(٢٥) مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الوسيط، ج ١، ص ٩٨.
وكذلك انظر في نفس الاتجاه:
ـ د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٣٤٦.
ـ المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، الخطة الشاملة للثقافة العربية.
ـ د. يوسف نور عوض، المقومات الإسلامية للثقافة العربية، بيروت: دار القلم، ص ٥ ـ ٧.
ـ مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم العربي الأساس، مادة «ثقف».

وبالرجوع إلى الدلالات الأصيلة لمفهوم «الثقافة» يمكن ترسّم ملامحه وأبعاده وتبيان مدى قربها أو بعدها عن المفهوم الأجنبي «Culture» أو المفهوم الشائع للّفظ العربي في استخدامه المعاصر، «فثقافة» بن «ثقف» أي حذق وفهم وضبط مايحويه وقام بِه أو ظَفَر به وكذلك تعني فَطِنٌ ذكيّ ثابتُ المعرفة بما يحتاج إليه، وتعني تهذيب وتشذيب وتقويم وتسوية من بعد اعوجاج[26].

ومن خلال هذه الدلالات يمكن تحديد ماهيّة المفهوم وأبعاده ودلالته حيث الثقافة في أصلها العربي تعني مجموعة من الدلالات نجملها فيما يأتي:

١ ـ إن مضمون مفهوم «الثقافة» في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية ولا يُغرس فيها من خارج، فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشرية وتشذيبها وتقويم اعوجاجها ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها وإطلاق طاقاتها لتنشئ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان.

٢ ـ إن مفهوم «الثقافة» في اللغة العربية يعني البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحق والخير والعدل، وكل القيم التي تُصلح الوجود الإنساني وتهذّبه وتقوِّم اعوجاجه. فهو مفهوم يفتح الباب أمام العقل البشري لكل المعارف والعلوم النافعة الصالحة، ولا يُدخل فيه تلك المعارف أو العلوم أو القِيَم التي تفسد وجود الإنسان ولا تتّسق مع مقتضيات التهذيب والتسوية وتقويم الاعوجاج.

٣ ـ إنه يركز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقًا لظروف بيئته ومجتمعه، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم وإنما ـ كما يقول ابن منظور ـ «هو غلام لقِنٌ ثَقِف أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه»[27]. وهذا يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الإنسان في ظله، وليس بأي مقياس آخر يقسم الثقافات قياسًا على ثقافة معيّنة مثل مفهوم Culture القائم على الغرس والفرض

(٢٦) انظر: لسان العرب، ج ١٠، مادة «ثقف»، والقاموس المحيط، ج ٣، مادة «ثقف».
(٢٧) لسان العرب، ج ١٠، مادة ثقف.

والمعيارية في التعامل مع الثقافات الأخرى. فاللفظ العربي يعتبر الإنسان مثقفًا طالما هو ثابتُ المعرفة بما يحتاج إليه في زمانه وعصره ومجتمعه وبيئته. ولذلك يكون المثقف ـــ أشدّ ما يكون ـــ مرتبطًا بمجتمعه وقضاياه بغضّ النظر عن كم المعارف والمعلومات المكدّسة في ذهنه والتي قد تكون أفكارًا ميتة أو مميتة كما يقول مالك بن نبي. إذ المقصود بالثقافة إدراك طبيعة قضايا المجتمع وما يصلحه، ووظيفة المثقف هي إدارة الحياة ودفع المجتمع إلى القوة والمنفعة وتحسين أوضاع الناس. فدور المثّقف هو دور المصلح(٢٨) أو كما يطلق عليه غرامشي المثقف العضوي المرتبط أشد ما يكون الارتباط بنمطه المجتمعي وقضاياه. أما أخذ الثقافة بمعنى المعارف والعادات والقيم... الخ فقد يؤدي إلى ظهور أنماط من المثقّفين إما أن يكون مثقفًا تابعًا لنمط حضاري آخر يُخَرِّب مجتمعه من أجل تطبيق ما يؤمن به ويعتقد أنه الحقيقة المطلقة دون فهم لظروف مجتمعه وما يصلحه، أو مثقفًا ليس إلا وعاء لأكداس من المعارف والمعلومات المتضاربة.

٤ ـ إنها عملية متجدّدة دائمة لا تنتهي أبدًا، فهي لا تعني أن إنسانًا أو مجتمعًا معيّنًا قد حصَّل من المعارف والعلوم والقيم ما يجعله على قمة السلم الثقافي أو أنه وصل إلى الغاية القصوى، وإنما دلالات التهذيب والتقويم تعني التجدد الذاتي أي تكرار التهذيب ومراجعة الذات وتقويمها وإصلاح اعوجاجها.

٥ ـ إنه مفهوم لا يحمل في ذاته أحكامًا قيميّة تحدد نوعية الثقافة هل هي متأخرة بربرية وحشية رجعية أم متقدمة عصرية نيّرة... الخ، ذلك أن منطلق مفهوم التهذيب يجعل من جميع الثقافات طبقًا لقيم مجتمعاتها وظروفها على الدرجة نفسها من القيمة الإنسانية.

---

(٢٨) انظر: د. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط ١، (١٩٨٦م)، ص٥٥.

٦ ـ إنه مفهوم غير مقيّد أو مخصص، فهو عام للإنسان والجماعة والمجتمع يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ويختلف درجاتها ويعطي دلالاته على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه، طالما تحقق مطلق التهذيب والتقويم.

رابعًا: تأصيل مفهوم «Civilization» في دلالاته الأصيلة

يعود أصل الكلمة الأوروبية «Civilization» إلى الجذر اللاتيني «Civites»بمعنى مدينة، و«Civis» بمعنى ساكن المدينة، أو «Civilis» بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة،[٢٩] أو «Citizen» وهو ما يُعرَّف به المواطن الروماني المتعالي على البربري[٣٠]. ولم يشتق منها «Civilization» حتى القرن الثامن عشر. وربما كان أول كاتب استخدمها في كتاب منشور هو المركيز دي ميرابو، فهي ترد في كتابه «صديق الرجال أو مقال في السكان» الذي نشر في ١٧٥٧م. وقد ثبت أنه كان للكلمة في البداية ولمدة تقرب من خمسين سنة بعد ذلك معنى مختلف عن المعاني التي قد ساعد اشبنجلر وتوينبي وآخرون على منحها لها، ويخبرنا ميرابو عما عناه بالكلمة في كتاب آخر اسمه L'ami des femmes en traite de la Civilization (صديق النساء أو مقال في الحضارة)، ولا توجد منه سوى صورة خطية في المتحف الوطني بباريس وكتب حوالي عام ١٧٦٦م»[٣١]. وقد عرفها دي ميرابو في كتابه هذا بقوله «إن Civilization شعب ما هي رقة طباعه وعمرانه وتهذيبه ومعارفه المنتشرة بحيث يراعي الفائدة العلمية العامة ويفسح المجال لقانون التفضيلات، إن Civilization لا تفعل شيئًا للمجتمع ما لم تمنحه جوهر الفضيلة وشكلها، فمن

(٢٩) Edwards, op. cit, p 273.

(٣٠) Wiener (ed) op. cit. p 613.

(٣١) جون نيف، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية، ترجمة د. محمود زايد، بيروت: دار الثقافة، (١٩٦٢م) ص ١٢٧، ويلاحظ في هذا الكتاب أن المترجم أطلق لفظ الحضارة على المفهوم الأوروبي Civilization.
انظر كذلك: د. الطاهر لبيب، مرجع سابق، ص ٨.

صلب المجتمعات التي هذبت حواشيها جميع العناصر التي عددناها آنفا ينبثق مفهوم الإنسانية»[٣٢].

ولم تلقَ هذه الكلمة انتشارًا في حينها إذ إن بوزول Beswell حثّ الدكتور جونسون ليدرجها في معجمه سنة ١٧٧٢م، ولكنه رفض مفضّلاً الكلمة القديمة «Civility» التي تعبر - تمامًا مثل كلمة Urbanity - عن ازدراء الرجل المدني للقروي أو الهمجي[٣٣]. ويبدو أن ما عناه غالبية من استخدموا الكلمة لأول مرة هو مزيج من الصفات الروحية والخلقية التي تحققت على الأقل بصورة جزئية في حياة الكائنات البشرية في المجتمع الأوروبي، وكان من تلك الصفات الأدب واللياقة والنزاهة والرقّة والاعتدال وضبط النفس عند الكلام وفي السلوك وفي الفكر أيضًا. فهذه العناصر كما قال ميرابو أدّت إلى ولادة المفهوم الجديد لإنسانية تميّز الأمم والأجناس، بل وأشكال العبادة الدينية. ونحت الأوروبيون واستخدموا كلمة جديدة لأنهم كانوا يصفون أحوالا في العالم الدنيوي اعتقدوا أنها جديدة - ذلك أن التهذيب في المعاملات ظهر في أوروبا - كما يرى روبرتسن - في أواخر العصور الوسطى وسواء استخدموا أم لم يستخدموا كلمة «Civilization» فإن أبرز مفكري أوروربا من ميرابو وآدم سميث، وجيبون وحتى قبل ذلك في زمن أسلافهم العظام أمثال دوفو ومونتسكيو وڤولتير، اقتنعوا بأن الأوروبيين كانوا أقرب إلى الكمال من أي شعب آخر في أي وقت مضى[٣٤].

وقبل التعرُّض للتعريفات المختلفة التي قدمت لمفهوم «Civilizatoin» يجب التعرض للدلالات المستمدّة من مصدر هذا اللفظ وجذره، وذلك أن هذا المفهوم مشتقٌّ من مفهوم «Civitas» بمعنى مدينة، ومن ثم فإن المشتق يحمل كثيرًا من دلالات المشتق منه، فالمقصود بهذا المفهوم في جوهره يدور حول نمط حياة المدينة بما يعكسه من قيم وسلوكيات ونظم ومؤسسات. . . الخ،

(٣٢) جون نيف، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٣٣) جيمس هارفي روبنسون، الحضارة، ترجمة علي إسلام، القاهرة: مطبعة مصر، (١٩٦٥م)، ص ٨.

(٣٤) جون نيف، مرجع سابق، ص ص ١٢٨ - ١٢٩.

ولذلك لابد من التعرض لمفهوم المدينة ذلك المفهوم الذي يمثل جوهر مفهوم Civilization، وإن تطوَّرَ الأخير وأخَذَ مدلولاتٍ أخرى إضافية، إلاّ أنّ دلالات المدينة لم تزل راسخة ومحددة لهذا المفهوم .

ويقسم لامبارد تطور المدينة في أوروبا إلى مراحل ثلاث:

١ ـ مرحلة المدينة ما قبل الصناعية: مدن أساسها المحكمة أو الكاتدرائية أو الحصن أو السوق أو الميناء أو هذه الظواهر مجتمعة.

٢ ـ مرحلة المدن الصناعية.

٣ ـ مرحلة المتروبوليتان: وهي مدينة تتميز بالاتساع الصناعي وازدياد الغنى فيها وانتشار نفوذها خارج نطاقها[٣٥].

وسوف نستعرض هذه المراحل الثلاث وسماتها فيما يلي:

١ ـ مرحلة المدينة ما قبل الصناعية

ظهرت المدينة في أوروبا منذ عهد الإغريق وكان يطلق عليها Polis وكانت عبارة عن اجتماع عدة قرى في هيئة واحدة، تكفي نفسها بنفسها وتضمن لأفرادها ليس المعاش فحسب بل حسن المعاش، وكانت تمثل وحدة سياسية متكاملة لها حكومة مستقلة ونظام سياسي خاص. لذلك فعندما قال أرسطو: الإنسان حيوان مدني بطبعه كان يقصد أنه لابد له من جماعة سياسية يعيش بداخلها ويحتمي بها، والإنسان الذي يعيش بدون جماعة إما بهيمة أو إله[٣٦].

ويرجع فوستيل دي كولانج نشأة المدينة الإغريقية إلى عوامل دينية، فالدين والعبادات هي التي حتّمت التطور الإنساني[٣٧]، وباتساع الامبراطورية

(٣٥) د. عبد المنعم شوقي، مجتمع المدينة: الاجتماع الحضري، (عرض الكتاب)، الفكر العربي، عدد ٣٠، (ديسمبر ١٩٨٣م)، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣٦) د. دولت خنافر، المدينة الإغريقية بين الواقع والمثال، مجلة الفكر العربي، ع ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م)، ص ٣٣.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٣٤.

الرومانية ظهرت المدن وانتشرت لأسباب إما دينية أو اقتصادية أو حربية أو تجارية. . . الخ. ومع دخول المسيحية في أوروبا وانتشارها ارتبطت المدينة الأوروبية بالمفهوم الديني بصورة أكثر، خصوصاً في ظل تدهور وظيفة المدينة في الإدارة المدنية، وأصبحت المدن تستخدم كنقاط رئيسية في الإدارة الدينية، فقد اشتملت كلّ أبرشية على المقاطعة التي تحتوى مدينتها على الكاتدرائية وظلت على اتصال دائم بها، وقد ألقى تغير معنى كلمة Civilas منذ بداية القرن التاسع ضوءًا مهمًا على هذه النقطة فقد غدت مرادفة للمدينة الأسقفية(٣٨).

ومع بداية الحروب الإسلامية المسيحية أخذت المدن الأورربية طابعًا عسكريًا وتجاريًا بجانب الطابع الديني، وبدخول أوروبا في مرحلة العصور الوسطى تراجع دور المدن وتدنى مستوى المعيشة وضعفت التجارة وسيطر الإقطاع ودخلت أوروبا عصورًا راكدة لم تشهد خلالها حيوية من أي نوع وضعفت الهجرة من الريف إلى المدن (٣٩)، وظل الحال هكذا حتى دخول أوروبا في عصر الصناعة في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

٢ ـ مرحلة المدينة الصناعية

مثلت الثورة الصناعية في أوروبا قفزة في ظهور المدن وتطور علاقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فقد أدى ظهور الصناعة إلى ظهور المدن واتساعها، حيث يتجمع عدد كبير من العمال والمنظمين والفنيين بعد أن انتقلوا من الريف وتركوا الزراعة والرعي، وأصبح التمدّن أو سكنى المدن وسيلة أساسية لرفع مستوى المعيشة وتحسين الأحوال الاجتماعية والثقافية(٤٠)،

(٣٨) هنري بيرين، **أصول المدينة**، ترجمة محيي الدين صبحي، مجلة الفكر العربي، ع٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م)، ص ٩٢ــ٩٣.

(٣٩) د. ماري فرانس جنابزي، **تطور المدينة الغربية بين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر**. مجلة الفكر العربي، ع ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م)، ص ٩٨ ـ ١٠٥.

(٤٠) ج. هـ، كول، **المدخل إلى التاريخ الاقتصادي**، القاهرة: سلسلة اخترنا لك، ع ١٠١، ص ٥٨ ـ ٦٠.

ماكس ڤيبر، **المدينة: معناها وشروطها**، ترجمة رضوان السيد، الفكر العربي، ع ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م)، ص ٨ ـ ١٠.

وأصبحت المدينة موطن الاقتصاد الرأسمالي بكل توابعه الاجتماعية والسياسية. فالمدينة هي السلطة السياسية والسوق والمصنع والمسرح والطرق الواسعة، والبنايات الضخمة والمدرسة والجامعة والأُسر المفككة والعلاقات المصلحية... إلخ. ولذلك يرى اشبنجلر أننا لا نستطيع أن نفهم التاريخ السياسي والاقتصادي إلا إذا أدركنا أن المدينة بانفصالها التدريجي عن الريف وتفليسها النهائي له، إنما هي الشكل البات الحاكم الذي ينطبق عليه ويتوافق معه - بصورة عامة - مجرى التاريخ الأرقى ومفهومه، فتاريخ العالم هو تاريخ المدينة [٤١].

٣ - مرحلة المتروبوليتان

وهي مرحلة التطور الأخير للمدينة بعد التوسّع الرأسمالي والتطور التكنولوجي وظهور الشركات عابرة القارات والمنظمات الدولية، وظهور مراكز عالمية تمثل بؤرًا تتشابك حولها مدن مختلفة ومتباعدة المكان، غير أنها ترتبط «بالمدينة - الأم» برباط وثيق. فالنمط الحاضر من المدينة ما بعد الصناعية أوجد علاقات تبعيّة بين المركز والهامش، حيث يتمثل المركز في المدن الأوروربية الكبرى، ويتمثل الهامش في مدن العالم الثالث. المركز هو القيادة والتوجيه والمرجعيّة معرفيًّا وعلميًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا وسلوكيًّا، بل وقِبلة عقيدية بالمعنى العام للعقيدة. فاقتصاديات العالم غير الأوروبي تُدار من المراكز الأوروبية الكبرى، وأموره السياسية يتمّ حلها في المراكز الكبرى، والمؤسسات العلمية القوية توجد في المراكز الكبرى، ومن ثم أعيد تكرار نمط أثينا في العصر الإغريقي، حيث كانت أثينا تمثل Metropole[٤٢] «المدينة -

---

(٤١) أزوالد شبينجلر، مرجع سابق، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٤٢) تترجم Metropole إلى «المدينة الأم» وتترجم Metropolis إلى «حاضرة» وهي التي يقيم فيها الرؤساء ويتسلّم حكام الأقاليم أوراق اعتمادهم منها، مثل بغداد ودمشق والقاهرة والقيروان في التاريخ الإسلامي.

انظر: الشيخ طه الولي، المدينة في الإسلام، مجلة الفكر العربي، ع ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م)، ص ١٢٩.

الأم» لعشر مدن في آسيا الصغرى، لأن هذه المدن جميعها أحضرت النار المقدسة من أثينا، وكانت هذه المدن تتعّبد لآلهة أثينا وتحتفل بأعيادها وترسل إلى أثينا ممثلين عنها كل سنة للاشتراك في الحفلات الدينية التي تقام في المدينة الأم، وتكون هذه المدن التابعة للمدينة الأم أخوات فيما بينها إذ إنها جميعًا لأُم واحدة[٤٣].

هذه الصورة اليونانية لم تتغيّر كثيرًا، فالنظر إلى علاقات عواصم العالم غير الأوروبي في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بالعواصم الأُم في واشنطن، لندن، باريس، روما، بون، موسكو، طوكيو، بكين، يوضح أن صورة أثينا تتكرر في ماهيتها وجوهرها مع اختلاف أشكالها. ناهيك عن علاقة مدن الفرانكوفون بباريس، ومدن الكومنولث بلندن، والمدن الاشتراكية بموسكو (سابقًا) وبكين.

وإذا كانت هذه هي صورة المدينة والحياة فيها ونمط علاقاتها، فما عسى أن تكون عليه ماهية المشتقّ منها؟ ما هو مضمون مفهوم Civilization؟ وهل يعكس في تطوره التاريخي تطور صورة المدينة ونمط المعيشة فيها؟ وهل هناك علاقة ما بين المشتق والمشتق منه؟ أم أن العلاقة بينهما لفظية فحسب؟ وهل انقطعت صلة مفهوم Civilization بالمدينة بمجرد صك اللفظ؟ أم أن جوهر هذا المفهوم هو تجريد صورة المدينة الأوروبية ونمط معيشتها ومؤسساتها ونظمها وأشكال علاقاتها وإنتاجها ومنظومة حياتها بصفة عامة، واتخاذها نموذجًا مثاليًّا لماهية الحياة الراقية التي يجب أن تسعى جميع الشعوب للوصول إليها.

هنا نجد جون نيف يشرح مفهوم«Civilization» في أول ظهوره في الفكر الأوروبي حيث يقول: «Civilization بالمعنى الذي وضعت فيه الكلمة في الأصل أمدَّتْنا بإطار أساسي لنشر الصناعة، وCivilization بهذا المعنى لم تكد توجد في منتصف القرن السادس عشر، وإذا كانت قد برزت إلى الوجود بعض الشيء في منتصف القرن الثامن عشر، فمردّ ذلك إلى عدّة أسباب منها تفضيل

---

(٤٣) فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة، تلخيص د. البير نصري نادر، الفكر العربي، ع ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م)، ص٥٩.

الأوروبيين للاقتصاد الجديد الذي استهدف النوعية، وانتشر في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ـــ وبمساعدة الصناعة الفنية الجديدة ـــ طراز من الحياة انتهى بالأوروبيين إلى أن يرغبوا في المشاركة إلى حدّ ما على الأقل في (طراوة العيش) مثل طلاء المنازل وتزيينها وتنظيفها، والاهتمام بالموسيقى، وظهور (الصالون) في العلاقات الاجتماعية وما صحبها من مستويات عالية من الفضيلة في الحياة الواقعية وهي مستويات يبْلُغُها عددٌ من الناس لا بأس به لأول مرة في التاريخ»(٤٤).

وبتطور المجتمع الأوروبي برزت تعريفات لهذا المفهوم متعدّدة تختلف فيما بينها سواء في الظواهر التي تركزّ عليها أو في مضمونها، ولكنها تتفق جميعها في كونها تعكس صورة نمط الحياة المديني الأوروبي، فمثلا يُعَرِّف ول ديورانت Civilization بأنها «نظام اجتماعي يُعِين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي، وتتألف Civilization من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخُلُقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمن الإنسانُ من الخوف، تحررتْ في نفسه دوافعُ التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفكّ الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها»(٤٥).

ويعرّفها أصحاب الفكر الألماني ـــ خاصة الرومانسيون ـــ بأنها الأبعاد المادية من حياة الإنسان. على حين يركّز الفكر الفرنسي على أنها تشمل البُعدين المادي والفكري من أبعاد التقدّم(٤٦).

وخلاصة القول يلاحظ أن هناك تداخلاً كبيرًا في تناول الفكر الأوروبي لمفهوم «Civilization»، فهناك من جعل المفهوم مرادفًا لمفهوم «Culture» مثل تايلور، وهناك من جعله قاصرًا على نواحي التقدم المادي من آلات

---

(٤٤) جون نيف، مرجع سابق، ص ص٢١٣ ـ ٢١٦.

(٤٥) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الأول: نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٩٥٦م)، ط٢ ص٣.

(٤٦) د. الطاهر لبيب، مرجع سابق. ص ٦ـــ٧.

ومؤسسات واختراعات.. إلخ. وهناك من جعله شاملاً لكل أبعاد التقدم. وهناك من قَصَرَ المفهوم على نواحي التقدم الخاصة بالفرد، وهناك من رأى أنها تشمل الفرد والجماعة، وهناك من رأى أنها مفهوم عالمي - أي أن هناك «Civilization» واحدة دائما وأن كل المجتمعات تساهم فيها بنصيب ما - أما «Culture» فهي خاصة بكل شعب، وهناك من رأى العكس[٤٧].

وبعيدا عن الخوض في هذه التفصيلات التي لا تؤثر كثيرًا على جوهر المفهوم، يمكن القول إن «Civilization» تعني في جوهرها خلاصة تطور نمط الحياة الأوروبي بكل أبعاده الشخصية والاجتماعية والسلوكية والاعتقادية والاقتصادية والسياسية والمعمارية.. الخ. أي هي صورة الإنسان الأوروبي والمجتمع الأوروبي في الواقع المعاش، وذلك على اعتبار أنه المجتمع الأكثر رقيًا وتقدمًا أو هو قمة التطور البشري، وذلك اتساقًا مع نظرة الإنسان الأوروبي لحركة التاريخ، حيث يرى دائمًا أن هناك مجتمعات عليا وأخرى دنيا، وأن التاريخ البشري يسير في خط واحد متصاعد ترتَّب الدول عليه طبقا لقربها أو بعدها من أوروبا. فآدم سميث يقسم مراحل التطور البشري إلى خمس: صيد، ورعي، وزراعة، وتجارة، وصناعة. وماركس يقسمها إلى شيوعية بدائية، ومجتمع عبودي، ومجتمع إقطاعي، ومجتمع رأسمالي، ومجتمع شيوعي. وكارل بوشر كذلك يقسم التطور البشري إلى ثلاث مراحل: اقتصاد ريفي، واقتصاد حضري، واقتصاد عالمي[٤٨].

وكل تلك التقسيمات لتطور التاريخ البشري ليست سوى محاولة لتعميم مراحل التاريخ الأوروبي والنظر إلى البشرية من خلالها. على أساس أن جميع المجتمعات الأخرى مرّت وسوف تمر بنفس مسار التاريخ الأوروبي مع تجاهل تام لما في هذه المجتمعات وخبراتها وهويتها وقيمها وأنماطها الحياتية، بل أصبحت هذه المجتمعات تصوّر على أساس أنها مرحلة دنيا أو مرحلة معاكسة للمدنية الحديثة التي تجاوزت - كما هي طبيعة الفكر الأوروبي - ماضي أوروبا

(٤٧) Wiener (ed). op. cit. p 614.

(٤٨) انظر بالتفصيل: نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص ١٤٥ - ١٥١.

نفسها ـ على الرغم من استبطان قيمه ـ ففي حين بدأ مفهوم المدينة في العهدين اليوناني والروماني ـ كما يرى دي كولانج ـ مرتبطًا بالدين الذي مثل أساسًا لنشأة المدينة وسببًا لها ـ كما سبق إيضاحه ـ وتطور الأمر في العصور الوسطى إلى أن أصبح الدين هو كل وجود المدينة حيث مثّلت الكاتدرائية محور المدينة وسببًا لوجودها. ومع عصر الأنوار والإصلاح الديني والنهضة وبداية ظهور مفهوم Civilization وتراجع الدين المسيحي بعيدًا عن الحياة السياسية، أصبح مفهوم المدينة في أحد معانيه مفهومًا معاكسًا لمفهوم الدين، حيث بدأت تظهر مفاهيم مثل المجتمع المدني كمقابل للمجتمع اللاهوتي أو الكنسي أو الديني، والثقافة المدنية كمقابل للثقافة الدينية، والتعليم المدني كمقابل للتعليم الديني. . . الخ، بحيث أصبحت المدنية صفة تعاكس تمامًا صفة الدينية سواء في القانون أو الاجتماع أو السياسية. . الخ.

خامسًا: سيرة مفهوم «Civilization» بعد ترجمته إلى اللغة العربية

نقل هذا المفهوم إلى اللغة العربية في الظروف نفسها التي نُقِلَ واسْتُعْمِلَ فيها مفهوم «Culture»، وانطبق على المفهوم الأول الظواهر نفسها التي انطبقت على المفهوم الأخير. فقد انقسم الفكر العربي إلى اتجاهين في ترجمته لهذا المفهوم، وإن كان لكلا الاتجاهين مبرر وسند لغوي عربي يستند إليه.

فهناك من ترجم المفهوم إلى اللفظ العربي «مدنية»، وهناك من ترجم المفهوم إلى اللفظ العربي «حضارة». وهذا التوجّه وإن كان قد بدأ من الجذر العربي «حضر» بمعنى: مدَّن أو عكس البداوة، إلا أن التطور المعاصر لاستخدام ذلك المفهوم أخرجه عن هذا السياق، وأصبح لفظ الحضارة قرين القيمة الإنسانية أو النموذج البشري الأرقى أو الثقافة بمعناها الأوروبي، أو بمعنى أكثر تحديدًا أصبح اللفظ العربي حضارة يوضع بإزاء معاني المفهوم الأوروبي ودلالاته «Civilizatoin» وفيما يلي سوف نعرض لكلا التوجّهين في ترجمة هذا المفهوم.

١ ـ اتجاه ترجمة مفهوم «Civilization» إلى اللفظ العربي «مدنية»

وهذا الاتجاه كان أكثر دقة في اختيار اللفظ العربي المقابل للفظ الأجنبي مع ملاحظة أن لكل لغة عقلها وإطارها الفكري الذي يعطي لمفاهيمها دلالاتٍ وظلالاً لا يمكن أن تتطابق مع لغة أخرى، وذلك لأن مفهوم «Civilization» لم يخضع لاستخدام مجازي مثلما خضع مفهوم «Culture»، وإنما كان مباشرًا ولذلك جاءت الترجمة معّبرة عن جوهر المفهوم.

وقد بدأ هذا الاتجاه منذ بداية الاتصال بالغرب في أوائل القرن التاسع عشر، حيث ترجم في عهد محمد علي باشا كتاب «إتحاف الملوك الألبا بسلوك التمّدن في أوروبا»[٤٩]، ومع رفاعة الطهطاوي الذي استخدم مفهوم التمدن في التعبير عن مضمون المفهوم الأوروبي نفسه فيقول: «ويُفهم مما قلناه أن للتمّدن أصلين: معنوي؛ وهو التمدّن في الأخلاق والعوائد والآداب، ويعني التمدن في الدِّين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها للتميّز عن غيرها. والقسم الثاني؛ تمدّن مادي وهو التقدّم في المنافع العمومية»[٥٠].

وقد استمر هذا الفهم للتمدن وظلت اللفظة العربية المقابلة هي المدنية طوال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين. ففي جريدة «الجوائب» يذكر المحرر أن كثيرًا من الناس ـ خصوصًا الذين خالطوا منّا الإفرنج في بلادهم وغيرها ـ يرون أن مستلزمات التمدّن أن يكون للإنسان حريّة في كل شيء، إذ لا يكون تمدّن حقيقي من دون حرية تامة، إلا أن مفهوم الحرية غير متفق عليه بعد، إذ هي تابعة للعادات. ثم إن التمدّن من الألفاظ التي ليس لها مرادف لكثرة ما اشتمل عليه من المعاني، فتارة يكون مفهومه العلوم والمعارف، وتارة يدل على الصنائع والحرف والكدّ في أسباب المعيشة والتجارة، وتارة على التأدّب والتظرُّف والتكيّس والبَشاشة وحسن استقبال الناس، وتارة على الضبط والتدقيق في المعاملة وإعطاء الأجرة. والذي عليه الأفرنجة قاطبة أن التمدن صفة مشتركة بين الرجال والنساء. فلهذا كانت

(٤٩) وهو الجزء الأول من تاريخ شارلكان.

(٥٠) رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، ص ٦.

نساؤهم مشاركات لهم في الأعمال والمساعي، فإذا فرضنا صحّة دعوى الإفرنج تعيَّن علينا أن نقول إن التمّدن صفة مشتركة، إذ هو مقصور على الرجال فقط، فإن نساءنا لا يحسنَّ عَمَلَ شيء وما أظن بعولتهن محولون عن هذه العادة لكونها مبنية في زعمهم على شرف العِرض. وعلى هذا نقول إنّا لا نحصل من التمدن إلا على شطرة فقط[٥١].

ونشر محمد قدري رسالة في التمدن، جاء فيها: «التمدن هو اجتماع الناس في المدن والأمصار للإنس والتعاون، فهو أخصّ من العمران الذي هو مطلق الاجتماع الإنساني سواء في البوادي والقفار أو في المدن والأمصار. وهذا هو مدلول كلمة «سيڤيليزاسيون» فإنها مشتقة من كلمة «لاطينية» هي سيسوتيا ومعناها المدينة. وقد عرفها نابليون الثالث في بعض مؤلفاته تعريفًا شافيًا حيث قال: ليس التمدّن بالانغماس والتفنّن في النعيم والترف، وإنما التمدّن الاعتناء بالنفس وتهذيبها وحثّها على التخلّق بالأخلاق المُرْضِيَة والكمالات الأدبية»[٥٢].

وورد كذلك في صحيفة «روضة الأخبار» حيث أطلق لفظ التقدم التمديني على الدولة التي تلجأ للسلم ولا تلجأ للحرب[٥٣] وكذلك استخدم اللفظ في ترجمات كتب القانون خصوصًا ما أطلق عليه القانون المدني. وقد ترجم في ذلك الوقت كتاب «التعليمات الوطنية والتفهيمات الإخوانية في أصول المرافعات المدنية»[٥٤]، كذلك استخدم المفهوم بذات الدلالة في الوقائع المصرية حيث كتب محمد عبده في مقال له بعنوان «التمدّن» واصفًا العالم المتمدن بأنه عمرت دياره بعد أن كانت قاعًا صفصفًا بالأبنية العالية،

---

(٥١) انظر جريدة الجوائب، الأعداد التالية: (٢٠/٢/ ١٢٨٦ هـ، ٦/ ٨/ ١٢٨٦ هـ، ٢٩/ ١/ ١٢٨٦ هـ، ١٠/ ٥/ ١٢٨٦هـ، ٣١/ ٥/ ١٢٨٦هـ).

(٥٢) محمد قدري، رسالة جليلة في التمدن، القاهرة: (١٢٨٧هـ).

(٥٣) روضة الأخبار الأسبوعية، ع ٨ ـ (٢٣ صفر ١٢٩٤هـ/ ٨ مارس ١٨٧٧م).

(٥٤) د. بروسبير رامبو، التعليمات الوطنية والتفهيمات الإخوانية في أصول المرافعات المدنية، ترجمة أبي السعود أفندي (تلميذ الطهطاوي)، (١٨٧٧م).

وتزينت بالأسواق الفسيحة، والصنائع العديدة، وصارت محط رجال السياسة ومطمع أنظار النبلاء[٥٥].

وفي كتابه «المرأة الجديدة» يقول قاسم أمين: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه (ويقصد به التمسك بالماضي) وليس له من دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها، وإذا أتى هذا الحين ـ ونرجو ألا يكون بعيدًا ـ انجلت الحقيقةُ أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنّا أنه من المستحيل أن يتمّ إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسًا على العلوم العصرية، وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت وسواء أكانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم، لهذا نرى الأمم المتمدنة ـ على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين ـ متشابهة تشابهًا عظيمًا في شكل حكوماتها وإداراتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ولغاتها وكتابها ومبانيها وطرقها، بل في كثير من العادات البسيطة كالملبس والتحية والأكل. . الخ. ومن هذا يتبيّن أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريقة واحدة، وأن التباين بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتدِ إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية، وهذا هو الذي جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين، ونشير إلى تقليدهم[٥٦]. وإذا كان التمدن الإسلامي بدأ وانتهى قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العلوم، فكيف يمكن أن نعتقد أن هذا التمدن كان نموذج الكمال البشري؟ يعتقد أهل عصرنا أن المسلمين السابقين كانوا حائزين على جميع أنواع الكمالات الأخلاقية الصحيحة، وهو اعتقاد غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه. فمن جهة أصول الأدب، فالمعلوم أن المسلمين لم يأتوا للعالم بعلوم جديدة، فقد سبق المسلمين أمم كاليهود والنصارى والبوذيين والصينيين والمصريين وغيرهم. وقد كانت تلك الأمم تعرف تلك الأصول»[٥٧].

---

(٥٥) الإمام محمد عبده، «التمدّن»، الوقائع المصرية،(١٩/ ٢/١٢٩٨هـ/ ٢٠/٢/١٨٨١م).

(٥٦) قاسم أمين، المرأة الجديدة، القاهرة: مطبعة الشعب، (١٩١١م)، ص١٨٥.

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٧٥، ١٨٠.

ويستخدم كذلك التمدن ـ بمعنى آخر ـ حيث يربطه بالمرأة وتحررها فيقول: «أما في البلاد التي ارتفعت إلى درجة عظيمة من التمدن، فإنهن أخذن يرتفعن شيئًا فشيئًا من الانحطاط السابق»(٥٨).

وظل هذا الاستخدام لمفهوم المدنية سائدًا حتى وقتنا الحاضر وبالدلالات والمعاني نفسها التي تمثّل بها مفهوم «Civilization». فقد استُخدم المفهوم في ١٩٣٦م على أنه «حالة من الثقافة الاجتماعية تمتاز بارتقاء نسبي في الفنون والعلوم وتدبير الملك، حيث جرت عادة الكتاب المتأخرين أنهم إذا أطلقوا كلمة «المدنيّة» أرادوا بها المدنية الحاضرة في مقابل الهمجّية التي كان عليها البشر في الأزمنة الخالية، أو التي لا تزال بعض الأقوام المنحطّة تعيش في كنفها» (٥٩).

كذلك أُطلق في ١٩٥٧م على الظواهر المادية في حياة المجتمع، في حين أطلق لفظ الحضارة «Culture» على الظواهر الثقافية والمعنوية في هذه الحياة، حيث المدنية تنقل وتورث، فهي تراكمية، أما الحضارة Culture فهي إنتاج مستقل يصعب انتشاره من مجتمع لآخر، ولا تستطيع الأجيال اللاحقة اقتباسه من السابقة(٦٠).

وفي الفترة الأخيرة ساد اضطراب واضح في استخدام لفظ المدنية وذلك لعدم وضوح تعريفات «ثقافة»، و «حضارة» و «مدنية»، وللخلط بينها جميعًا، وذلك لتداخل المعنى الأوروبي مع المعنى العربي لها. فاللغة العربية بها المفاهيم الثلاثة، أما اللغات الأوروبية فلم تعرف سوى مفهومي Civilization و Culture ومن ثم حدث تداخل شديد، وبدأ كل كاتب يحاول اختلاق تعريف أو ترتيب علاقات من نوع معين. فهناك من يرى أن المدنية هي نسقٌ وسيطٌ بين الثقافات والثقافة الحضارية التي تغذيها جميعًا، ولا تتحرك هذه الثقافات

---

(٥٨) قاسم أمين، تحرير المرأة، القاهرة: (١٨٩٩)، ص ٤ـ١٨.

(٥٩) د. عبد الرحمن شهبندر، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي، القاهرة: مطبعة المقتطف، (١٩٣٦م).

(٦٠) د. فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٨ ـ ١٤.

بدونها ويستمر الصراع داخل هذه المدنية بين الثقافات ، خاصة إذا ما وجدت ثقافة قوية[٦١]. وهناك من يقصرها على العلوم الطبيعية دون العلوم الاجتماعية. وهناك من يطلقها كلفظ جذّاب سحري أو كصفة جيدة توصف بها الأشياء مثلها تمامًا مثل كلمة جميل وحسن، وذلك دون فهم لأبعادها أو مضمونها.

٢ ـ اتجاه ترجمة مفهوم «Civilization» إلى اللفظ العربي «حضارة»

ويُعَد هذا الاتجاه هو الأكثر شيوعًا في الكتابات العربية ابتداءً من الربع الثاني من القرن العشرين، وذلك على الرغم من أنه لم يكن منتشرًا ولم يلحظ له وجود خلال القرن التاسع عشر. وبعيدًا عن مناقشة مدى صحة المقابلة بين Civilization والحضارة ـ حيث ستَتمّ مناقشة ذلك في الأجزاء القادمة من هذه الدراسة ـ فإن هذه الترجمة بدأت صحيحة في ضوء أحد معاني الحضارة، إلاّ أن تطور المفهوم العربي وتلبّسه بالدلالات الأوروبية للّفظ الأجنبي قد أخرج مفهوم (الحضارة) عن نطاقه ومحتواه.

وبالنظر إلى التعريفات المقدمة للحضارة نلحظ أنها هي نفسها التعريفات التي وضعت إزاء «المدنية». فالخلاف لفظي والمحتوى واحد والمضمون هو هو، ذات مضمون المفهوم الأوروبي «Civilization»، حيث ارتبط مفهوم الحضارة إما بالوسائل التكنولوجية الحديثة، مثل الحديث عن وسائل المواصلات على أنها الحضارة[٦٢]، لأن الحضارة هي «مادة محسوسة في آلة تخترع وبناء يقام ونظام حكومة محسوس يمارس، ودين له شعائر ومناسك وعادات ومؤسسات. فالحضارة مادية»[٦٣]، أو ارتبط بالعلوم والمعارف

---

(٦١) برهان غليون. اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، (١٩٨٥م)، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦٢) عباس شوقي، طرق المواصلات في مصر، جريدة السياسة الأسبوعية، ع ٧٠، (٩ يوليه ١٩٢٧م).

(٦٣) سلامة موسى، مرجع سابق، ص ١٧١.

والفنون الحديثة والأنظمة السائدة في أوروبا، أي خلاصة التطور الأوروبي الحالي.

وقد برز ذلك في كتابات د. محمد حسين هيكل الذي أعطى مفهوم الحضارة معنى شموليًا، بحيث رأى أن الحضارة العالمية واحدة، وهي القائمة في أوروبا القرن العشرين على أساس أنها خلاصة التطور البشري، والنتيجة المنطقية له: «فمن التعسّف ـ كما يقول د. هيكل ـ أن تحدد الحضارة زمانًا ومكانًا، فهي ليست وليدة عصر من العصور أو قرن من القرون، فالعصور المتباينة والقرون المتلاحقة تكاتفت في إقامة بنيان الحضارة وإنَّ أُمّة من الأُمم لا تجسر على ادعاء نسبة الحضارة العالمية إليها. فلقد ساهمت الأُمم جميعًا في إعلاء صرح الحضارة، كلٌّ بنصيب معلوم، والحضارة العالمية على هذا القياس تجعلك تقف مترددًا إزاء تقسيم الحضارة إلى شرقية وغربية. وهنا نتساءل ما هو الشرق وما هو الغرب؟! إنهما اسمان على غير مسميين، وبذلك يصبح الشرق والغرب رمزين لشيئين لا وجود لهما إلّا في عالم الفرض والخيال، دون أن يكون لهما نصيب من الواقع. فلنؤمن بأننا كنا ضحية وهم خَدَعَنا دهورًا عديدة، وآن لنا أن نتحرر منه ليتصافح الشرق والغرب، وينصرفا إلى تأدية الرسالة المقدّسة نحو الحضارة العالمية، هذه الحضارة التي لا تعرف شرقًا ولا غربًا. إن المدنية الأوروبية القائمة ليست ملكًا لأوروبا وحدها وإنما هي ملك مشاع للعالم، لأن جميع الشعوب قد ساهمت فيه عن طريق مباشر أو غير مباشر. إن الحضارة تراث عالمي لا يجوز شطره جزئين منفصلين، فلا وجود لحضارة شرقية ولا لحضارة غربية، وإنما هناك حضارة عالمية واحدة يجب الإيمان بها والإخلاص لها»(٦٤).

وعلى هذا الفهم للحضارة قامت معظم الكتابات في مصر والعالم العربي سواء منها ما انطلقت من إطار مرجعي غير إسلامي أو إسلامي، فكلاهما تحدّث عن الحضارة العالمية سواء بالدعوة إلى نقل كل قِيَمها والاندماج الكامل

---

(٦٤) د. محمد حسين هيكل، الحضارة بين الشرق والغرب، جريدة السياسةالأسبوعية، ملاحق (عام ١٩٣٢م).

فيها مثلما فعل طه حسين، أو بالحديث عن فضل المسلمين على العالم الغربي كما يفعل الكثير من المسلمين المعاصرين.

ومن ناحية ثانية، أخذت المعاجم والقواميس التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين بترجمة «Civilization» إلى حضارة، مع نقل التعريفات والدلالات والأبعاد التي ارتبطت بمفهوم «Civilization»، مع إجماع بينها على أن الحضارة هي جملة الظواهر الاجتماعية ذات الطابع المادي والعلمي والفني والتكنيكي الموجودة في المجتمع، وأنها تمثل المرحلة الراقية في التطور الإنساني[٦٥].

مع ملاحظة أن بعض هذه المعاجم يورد الأصل العربي للكلمة واشتقاقها من «حضر» وهي الإقامة في الحضر بخلاف البادية، ثم ينتقل إلى المعنى الحديث لها وهو مظاهر التقدم المادي والتقني والفني والعلمي... الخ، وكأن ذكر المعنى العربي القديم يُعَدّ من لزوميات الإخراج العلمي أو كمسوغ للانتشار أو مصدر شرعية للمعاني الجديدة أو على سبيل إبراء الذمّة[٦٦].

وبالنظر إلى تطور المفهوم في الكتابات العربية في العلوم الاجتماعية يلاحظ أنها لم تخرج عن ذات الدلالات التي تطور إليها المفهوم في أوروبا، بل عكست وبأمانة هذه الدلالات، حيث يثور الحديث مثلا عن الحضارة أو المدنية العالمية القائمة على مفهوم الإنسانية الواحدة التي تعني في جوهرها سيادة القيم الأوروبية، ومن ثم يكون منطقيًا ظهور مفهوم عالمية العلم وعالمية المنهج وعالمية المفاهيم. فالعلوم واحدة ولا يمكن أن تختلف من مجتمع لآخر، والمنهج واحد والمفاهيم واحدة. وذلك لأن الحضارة عالمية والمدنية عالمية، ولا يوجد تعدد حضاري أو خصوصية. وإنما هناك عِلم واحد ولا

---

(٦٥) انظر على سبيل المثال:
- مجدي وهبة، كامل المهندس، مرجع سابق.
- مراد وهبة، يوسف كرم، مرجع سابق.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٤٧٥ - ٤٧٧.

(٦٦) انظر على سبيل المثال:
مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ٤٠.

علم، ومنهج واحد ولا منهج. فكل ما يتسق مع المنظور المعرفي الأوروبي فهو علم وهو منهج، وكل ما يخالفه أسطورة أو دين أو فولكلور تمامًا مثلما هناك حضارة واحدة وهمجيات وحشية متعددة.

كذلك انتشرت المفاهيم التي نبعت عن مفهوم المدنية في طوره الأخير والتي تبرز المدنية على أساس أنها عكس الدينية. فنجد مثلا القانون المدني والمجتمع المدني مقابل المجتمع الديني أو العسكري أو السياسي. والثقافة المدنية وهي غير الثقافة الدينية التقليدية، والمؤسسات المدنية والتعليم المدني مقابل التعليم الديني أو الأزهري.

وقبل الخروج من هذه النقطة هناك ملاحظة يجب تسجيلها وهي أنّ هناك اضطرابًا واضحًا في الفكر العربي عند تعامله مع مفهومي «Culture» و «Civilization»، حيث قدم للمفهومين الأوربيين ثلاثة ألفاظ عربية هي «الثقافة» و«الحضارة» و «المدنية»، فمن ترجم «Culture» إلى ثقافة فقد ترجم «Civilization» إلى حضارة، ومن ترجم «Culture» إلى حضارة ترجم «Civilization» إلى مدنيّة، وفي كل حالة يختلف تعريف المفهوم العربي عن الآخر. ففي الحالة الأولى تكون الثقافة هي الجانب الفكري من الحياة الإنسانية، وتكون الحضارة هي الجانب المادي منها. وفي الحالة الثانية تكون الحضارة هي الجانب الفكري، وتكون المدنية هي الجانب المادي منها.

وقد أدّى عدم الضبط هذا إلى اضطراب خصوصًا أن معظم الكتاب لا يذكر المقابل الأوروبي للّفظ المستخدم، رغم أن المعنى الأوروبي هو الكامن في ذهنه والمنساب من قلمه، وخير مثال على ذلك ما قام به د. معن زيادة في موسوعته، فعلى الرغم من أنه يتكلم عن الحضارة ووضع أمامها «Civilization» بكل اللغات الأوروبية، إلاّ أنّ معظم مراجعه كان عن مادة «Culture» في المعاجم الأوروبية.

سادسًا: الدلالة العربية لمفهوم «المدنية»

يختلف الباحثون حول تحديد الجذر اللغوي لكلمة «المدنية» فيرجعها

البعض إلى «مَدَنَ» بمعنى أقام في المكان، ويرجعها آخرون إلى «دان» وهي جذر مفهوم الدين وتعني خضع وأطاع [٦٧]. وأيًّا كان مصدرها فإن إطلاق اللفظ في أول الدعوة الإسلامية اقترن بتأسيس الدولة، وارتبط بمفهوم الدين بما يعنيه من دلالات مثل الطاعة والخضوع والسياسة والسلطان والجزاء والإقراض والاقتراض والعادة والشأن والحساب والاستعباد والإذلال والعقيدة والورع... إلخ[٦٨].

فقد أطلق النبي ﷺ لفظ المدينة على يثرب، وكان لا يذكر كلمة يثرب أبدًا. ونقل السمهودي في كتابه «وفا الوفا بأخبار دار المصطفى» أن ابن زبالة وابن شيبة رويا أن النبي ﷺ نهى عن تسمية المدينة يثرب، وأن البخاري ذكر في تاريخه حديث من قال يثرب مرة فليقل المدينة عشر مرات، وروى أحمد بن حنبل وأبو يعلى حديثًا، جاء فيه: «من سَمَّى المدينةَ يَثْرب فَلْيَسْتَغْفِر الله ثلاثًا»[٦٩].

ولم يكن هذا النهي والتشديد عليه من قبل النبي عليه الصلاة والسلام عن استخدام لفظة يثرب واستخدام المدينة إلا لدلالات مرتبطة بمفهوم «المدينة» تفترق كثيرًا عن ذكر الاسم التقليدي لذات المكان. فالمدينة ـ منذ نشأة الإسلام ـ مثّلتْ نظامًا حياتيًا وتنظيميًا اجتماعيًا جديدًا في الجزيرة العربية، حدثت نقلة نوعية على مستوى الاعتقاد والتصور ومنهج الحياة والتفكير. فالمدينة مثّلتْ ـ بدستورها (صحيفة المدينة) ـ نظامًا مجتمعيًا لم يكن معروفًا في تاريخ العرب، فقد ارتبطت في تكوينها الجديد بالدين الإسلامي وبنظام اقتصادي جديد (استعمال النقود والنهي عن المقايضة) وبعلاقات اجتماعية جديدة (الإخاء ـ تنظيم العمل ـ التخصّص) وبالرابطة السياسية بين مختلف الأصول العرقية والعقيدة الدينية، وبسلوك إنساني فردي لم يكن معهودًا في

---

(٦٧) لسان العرب، مادة مَدَنَ.

(٦٨) تقي الدين أبي بكر بن زيد الجراعي، تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد، تحقيق الشيخ طه الولي (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ١٥١، نقلا عن الشيخ طه، مرجع سابق ص ١١١.

(٦٩) لسان العرب، مادة دان.

ـ الشيخ طه الولي، مرجع سابق، ص ص ١١٢ ـ ١١٣.

تاريخ العرب (النظام اليومي للإنسان وعلاقاته المجتمعية) وبشكل معماري تكويني مركزه المسجد والسوق.

فقد كانت نشأة المدينة في الإسلام مرتبطة بتحويل مجموعة القرى التي كانت تسمّى يثرب إلى مدينة ذات شِرعة (دين) وسلطان (دان) ومميزة عن سائر أوجه الاستقرار البدوي والقروي[٧٠]. وارتبطت المدينة على مدى التاريخ الإسلامي بمختلف جوانب النموذج الإسلامي للحياة الإنسانية. فصلاة الجمعة لا تكون إلاّ في المدينة، ولا يكون بالمدينة غير مسجد واحد جامع، وبرزت الاتجاهات حول العلاقة بين المدينة وجوهر العقيدة الإسلامية (الجمعة والجماعة)، فهناك من ربط بين المدينة والجمعة والجماعة، وهناك من لم يَرَ الربط. كذلك ارتبطت الإمارة السياسية بالمدينة، وكذلك الجهاد والتجارة والزراعة والمهن الأخرى[٧١].

وبعيدًا عن الخوض في خصائص المدينة الإسلامية وتكوينها الداخلي ونمطها المعماري وتشكيلها الاجتماعي ومدى تميّزها عن المدينة في الحضارات الأخرى[٧٢]، فإننا في هذا البحث سوف نركّز على دلالات هذا المفهوم وعلاقاته بمفهوم المدنية، وهل كان المسلمون في حاجة إلى إيجاد هذا الاشتقاق؟ أي هل كانوا في حاجة إلى استخلاص القيم والأنماط والسلوكيات والمؤسسات والوظائف السائدة في المدينة ومحاولة بناء مفهوم يستبطنها جميعًا، يمثل نموذجًا أو يعبر عن نموذج راقٍ للحياة الإنسانية؟

(٧٠) محيي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة (١٩٨٩م)، ص٢١٠.

(٧١) د. رضوان السيد، مصائر المدينة العربية، مجلة الفكر العربي، ع ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م)، ص ٤ ـ ٧.

(٧٢) حول المدينة في الإسلام راجع:

ـ عالم الفكر، العدد الأول مجلد ١١، (ابريل ـ يونيه ١٩٨٠م).

ـ عددي الفكر العربي ٢٩ ـ ٣٠.

- Hourani, and S.M. Stern (eds.) *The Islamic City: A Collequilem*, Pennsylvania Press, (1970).

ـ د. رضوان السيد، المدينة والدولة في الإسلام: دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون بيروت: مجلة الأبحاث ـ الجامعة الأمريكية، السنة ٣٤، (١٩٨٦م)، ص ٦٧ـ٨٦.

هنا نلاحظ أن المدينة في الغرب اعتبرت مصدرًا ومنبعًا لهذه القيم ـ قيم التهذيب والنظام والسوق والإنتاج والعلاقات الاجتماعية والسياسية ـ أي أن هذه القيم لم تكن سائدة في العصور السابقة، ولم تظهر إلاّ مع التطور الأخير للمدينة كما حدث في بداية الثورة الصناعية، وقد تلا ظهور المدينة ونشأ عنه هذا النمط الحياتي الذي اعتبره الكُتّاب الأوروبيون نمطًا راقيًا للحياة البشرية يجب الاقتداء به وتعميمه.

أما المدينة في الخبرة الإسلامية فهي نتيجة لوجود هذه القيم والأنماط والسلوكيات وليست سببًا لها. فالقِيَم التي سادت المدينة في العصر الإسلامي لم تكن وليدة حياة سكان أهل المدن. بل هي ناتجة عن العقيدة الإسلامية، ومن ثم كانت المدينة إحدى صور تشكل حياة المسلمين الذين استبطنوا وتمثّلوا هذه القيم الراقية. ومن ثم لم يكن هناك حاجة لإطلاق مفهوم مشتق من المدينة منسوب إليها ليعبر عن هذه القيم أو عن النموذج الإنساني الذي تمثّله المدينة، إذ إنّ قيم العقيدة الإسلامية تعبّر عما هو أكثر رقيًّا وتجريدًا مما هو سائد في المدينة، فقيم مثل النظام وحسن المعاملة والأُخوة وحبّ العمل والمشاركة والتطوّع والصدق وحبّ العلم وحبّ الجمال والسعي للمعرفة وإنتاج العلوم والفنون والصنائع وتنظيم المجتمع وتحديد العلاقات بين أطرافه... الخ، هذه جميعها تُعَد من جوهر الاعتقاد الإسلامي سواء طبّقها معتقدوها في مدينة أم لا.

ومن ناحية ثانية، فإن المدينة الإسلامية بدأت بما انتهت إليه المدينة الغربية، إذ إنّ أعلى أطوار المدينة الغربية ـ طبقا للامبارد ـ هي مرحلة المتروبوليتان أي المدينة الأم التي تتبعها مدن أخرى وتنبثق عنها، حيث شهدت الخبرة التاريخية الإسلامية مفهوم الحاضرة «Mitropolis» وليس فقط «Metropole». فقد كانت المدينة الإسلامية منذ ظهورها حاضرة لأمصار ومناطق شاسعة، اتسمت بصفات مثالية من حيث تخطيطها وفنّ معمارها ونظامها الاجتماعي والسياسي. فقد كانت المدينة المنوّرة ثم الكوفة ثم دمشق ثم بغداد ثم القاهرة وقرطبة والآستانة، جميعها حواضر راقية تتبعها مئاتُ المدن

الأخرى وتنبثق عنها، في حين أن مفهوم الحاضرة لم تشهده أوروبا الحديثة إلاّ كمرحلة أخيرة لتطور المدينة الغربية إبان مرحلة البغي (الاستعمار) وبعد الثورة التكنولوجية الحديثة.

ومن ناحية ثالثة، إذا كان تطوّر المدينة الأوروبية المعاصر يعد ـ لديهم ـ دليلا على الرقي الإنساني في مرحلة متقدمة في سُلّم التاريخ البشري ـ طبقًا لهم ـ فإن ذات هذه الصورة اعتبرها ابن خلدون مرحلة نهائية في عمر الدولة، وغاية مؤذنة بانهيار العمران الإنساني، إذ إن ابن خلدون عندما تحدّث عن الحضارة كان يقصد بها مرحلة التحضّر أو ظهور المدن وهي مرحلة من مراحل عمر الدولة التي تحدّث عنها، ومن ثم لم يكن ابن خلدون يقصد فيما كتب مفهوم الحضارة بمعناه المعاصر المترجم عن لفظة «Civilization» ولم يقصد مفهوم الحضارة بمعناها اللغوي والقرآني الشامل، وإنما قصد فقط مجرد الاشتقاق من «حضر» أي الصفة التي تطلق على النمط المعيشي لأهل المدن والحضر. وقد اعتبر هذه المرحلة مرحلة ترف مؤْذِنة بانهيار العمران، لأنها تنافي مفهوم استخلاف الإنسان في الأرض والرسالة التي حمّلها الله إياه، وتنافي كذلك قيم التسخير الإلهي للكائنات والأشياء (المخلوقات جميعها)، إذ هناك ضوابط شرعية تحدّد دور الإنسان ورسالته في الكون وعلاقاته مع المخلوقات الأُخرى وطرق إنتاجه واستهلاكه. فليس الأمر أمر رفاهية أو استهلاك وفير أو مجتمع من كلٍ حسب طاقته إلى كل حسب حاجته كما يرى روستو وماركس، وإنما هي منظومة متكاملة من القِيم والضوابط تحدِّد حدود الإنسان ومنهج تعامله في الكون أخذًا وعطاءً وترسم له نهجًا محدّدًا. وهكذا رأى ابن خلدون أن طور الحضارة ـ بمعنى سكنى الحضر ـ هو طور نهاية العمران حيث يقول: «ثم إذا اتسعتْ أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت

واستجلاب المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح وأحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة عن الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبيّن أن أجيال البدو والحضر طبيعية لابد منها كما قلنا»[٧٣].

فالحضارة عند ابن خلدون ـ أي سكنى الحضر والمدن ـ هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير[٧٤].

خلاصة القول إنّ التاريخ الإسلامي لم يَسِر على نمط التاريخ الأوروبي نفسه، بل كان لكل منهما نمطه المستقل والمغاير للآخر. فإذا كانت المدينة تمثّل مرحلّة متأخرة في تاريخ التطور الأوروبي ارتبطتْ بالأنوار وبالتصنيع وبالإصلاح الديني والسياسي، وقادتْ هذا التطور وأخرجت أوروبا من العصور الوسطى المظلمة، ومن ثم فإن هذا النسق استحق أن يكون مذهبية أو نمطًا اجتماعيًّا يستحق التقليد والتكرار والنسبة إليه باعتباره نموذجًا حياتيًّا وإنسانيًّا راقيًا، إذا كان هذا صادقًا وصحيحًا في التاريخ الأوروبي، فإن التاريخ الإسلامي انطلق من قيم أخرى مثلت لديه المذهبية، واستحقّت من المسلمين الانتساب إليها. هذه القِيَم نبعت من العقيدة المُنَزّلة والرسالة الموحاة من عند الله تعالى، ومن ثم جاءت باقي ظواهر الحياة نابعة منها وليست مبدعة ومنتجة لها. فإذا كان الأوروبي يستقي أفكاره ونظرياته ونظمه من واقعه فحسب، يستخلص منه الأفكار والعبر والقيم والأنماط والسلوكيات، فإن المجتمع

---

(٧٣) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر، (١٩٨١م)، ص٥٧٨ـ٥٧٩.

(٧٤) المرجع السابق، ص ٥٨٥.

المسلم على العكس من هذا تمامًا يحاول دائمًا أقلمة الواقع وتكييفه طبقًا لتصوره العقيدي النابع عن شريعته الموحاة من عند الله تعالى. ومن هنا فإنه على الرغم من أن المدينة الإسلامية بدأت على أفضل صورها منذ البعثة إلا أنه لم يظهر مفهوم المدنية. وعندما جاء ابن خلدون واستخدم لفظ الحضارة ـ المدنية بالمفهوم اللغوي ـ كان يشير إلى طور غير مفضل لديه وغير وظيفي في حياة البشر، طور يمثل مرحلة انهيار العمران البشري، وليس هو مرحلة راقية تستحق التقليد والاحتذاء، مثلما برز في الغرب الأوروبي.

سابعًا: حول التعريف بمفهوم الحضارة

إن المنهج السليم لتحديد دلالات أي مفهوم هو الرجوع إلى جذور المفهوم في لغته وتتبّع دلالاته في مصادرها الأساسية، ومحاولة تجريد هذه الدلالات ثم إعادة دمجها في الواقع المعاصر بعد خلعها من ظلال الزمان والمكان واختلاف الخبرات والوقائع. وذلك دون الافتئات على ماهية المفهوم وجوهره، بل صقل الجوهر وتنقيته من الشوائب سعيًا للوصول إلى المعنى الحقيقي المجرد من خصوصيات الاستعمال التاريخي.

وبالنظر إلى مفهوم الحضارة يلاحظ أن استخدام ابن خلدون للمفهوم قد توافق مع جذور المفهوم الأوروبي «Civilization»، ومن ثم وقف الباحثون العرب عند الدلالات التي أعطاها ابن خلدون للمفهوم، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن يتحدّث عن مفهوم الحضارة كمفهوم كلي شامل يؤطر الحركة البشرية ويلقي عليها بصفات قيمية معينة، بل إن استخدامه لهذا المفهوم متّسق تمامًا مع بنائه الفكري في «المقدمة»، وحديثه عن تطور الدولة ومراحلها، وهنا يلاحظ أيضًا أن ابن خلدون لم يكن يقصد الدولة بمعناها المعاصر (شعباً وإقليمًا وحكومة). وإنما كان يقصد ما يمكن أن يسمّى العهود السياسية أو النُظم السياسية أو عملية توارث السلطة وانتقالها أو توالي الأُسر الحاكمة، لذلك كان استخدامه لمفهوم الحضارة مقصورًا فقط على إحدى دلالات هذا المفهوم وهي تلك المشتقة من الإقامة في الحضر بخلاف البادية.

ووجه التلبيس هنا ليس نابعًا من استخدام ابن خلدون، بل نابعًا من أن الباحثين العرب استبطنوا الدلالات المشتقة والمعاني من مفهوم «Civilization»، بحيث مثَّلَتْ هذه الدلالات أرضية أساسية لديهم وصورة ذهنية ذات ظلال معينة ماثلة في عقولهم، ومن ثم كان رجوعهم لابن خلدون أو للقواميس العربية القديمة والتركيز فقط على استخدام الحضارة بمعنى الإقامة في الحضر دون باقي الاستخدامات الأخرى، يمثّل رغبة في البحث عن مقابل عربي للدلالات الراسخة في أذهانهم، أي أن رجوعهم كان رجوعًا تسويغيًّا استظهاريًّا، ليس رجوعًا للبحث عن حقيقة المفهوم باستنطاق اللغة العربية والاستماع إليها بكل دلالات مفاهيمها.

فبالنظر إلى «لسان العرب» مثلا نجد استخدام الحضارة بمعنى الحضر جاء في الفقرة السادسة، أي بعد خمس فقرات واستخدامات للمفهوم، وجميعها بعيد عن هذا المعنى. كذلك فإن هذا هو الاستخدام الوحيد لمفهوم الحضارة بمعنى الحضر على مدى اثني عشر عمودًا في «لسان العرب» تشمل خمس صفحات، ولذلك سوف نورد الاستخدامات التي ذكرها ابن منظور حسب ترتيبها[(٧٥)]:

١ ـ الحضور نقيض المغيب والغيبة، حضر يحضر حضورًا حضارة، وكلّمه بمحضر فلان وبحضرته أي بمشهد منه.

٢ ـ بمعنى عنده: كنا بحضرة ماء، ورجل حاضر.

٣ ـ قُرب الشيء: الحضرة: وتقول كنت بحضرة الدار.

٤ ـ جاء أو أتى: حضرت الصلاة، أو حضر القاضي.

٥ ـ الحضر خلاف البدو: والحضارة الإقامة في الحضر.

٦ ـ الحاضرة: الحي العظيم.

٧ ـ الحاضر: ضد المسافر.

---

(٧٥) لسان العرب، مادة حضر.

هذه استخدامات المعاني للمفهوم، وهناك استخدامات أخرى اشتقاقية تشير إلى أشياء مثل الحضير وهو دم غليظ. وبالنظر إلى هذه الدلالات يلاحظ أن أوّلها وأعمّها وأكثرها تكرارا يشير إلى استخدام «حضر» بمعنى «شهد» أي الحضور كنقيض للمغيب، والحضارة بمعنى الشهادة[٧٦].

وهذا هو أول استخدام يذكر دائمًا في جميع معاجم اللغة، وكأنه هو أصل استخدام المفهوم، أو قرين لفظ حضر. وعلى الرغم من ذلك إلا أن جميع من رجع إلى الأصل اللغوي للّفظ بَحَثَ عن الحضارة بمعنى سكنى الحضر أو عكس البداوة، مع أن أول لفظ يقابله في أي معجم هو الحضور كنقيض للمغيب أو بمعنى الشهادة، وحتى إذا اصطدم بالمعنى الأول واستخدمه ما يلبث إلا وينحرف به إلى دلالات مفهوم «Civilization» فنجد من يعرِّف الحضارة بالآتي: «الحضارة من حضر يحضر، يحضر الشخص ليعمل مع الآخرين كي يتأنس ويؤنس محيطه، وبذلك يهيِّئ الشروط اللازمة التي توفر الكرامة لديه، فمتحضِّر كل مجتمع يحترم الكرامة ويجسّدها في معاملات أفراده، والحضارة تراث مشترك بين جميع الشعوب قديمها وحديثها، وإنها إرث إنساني في نمو لا ينقطع، مثل بحر زاخر بالمياه والأمواج وله روافد عديدة تصبّ فيه على الدوام، تلك الروافد هي الثقافات القومية»[٧٧].

وانطلاقاً من الجذر اللغوي «حضر» بمعنى شهد من الحضور الذي هو نقيض المغيب، نبحث عن الدلالات القرآنية لهذا المفهوم، فنجد أن حضر في القرآن الكريم تعني شهد: ﴿ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ [البقرة: ١٨٠]، ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ [النساء: ٨]، ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وجميع هذه الدلالات تؤدي معنى الشهادة أو الحضور.

وللشهادة في القرآن الكريم دلالات أربع متكاملة فيما بينها تتَّحِد لتؤدي

---

(٧٦) راجع: القاموس المحيط، مادة حضر،

ـ أساس البلاغة، مادة حضر.

(٧٧) محمد عزيز الحبابي، الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع، الرباط: مجلة الوحدة، ع ٤، (يناير ١٩٨٥م)، ص ص ٧ــ٨.

معنى الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي، هذه المعاني أو الدلالات لا يمكن تجزئتها وإلاّ فقدت مضمونها ومعناها، فأي واحدة من هذه المعاني الأربعة تمثل جزءًا من بناء مفهوم الحضارة، ومن ثم لا يمكن القول إنّ أيا منها يعبّر عن مفهوم الحضارة، بل لابد من توافرها جميعًا في منظومة أو نسق واحد حتى تعطي المفهوم كامل معانيه، وهذه الدلالات هي(٧٨):

١ ـ الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله، والاعتراف بتفرّده سبحانه بالأُلوهية والربوبية، وهي محور العقيدة الإسلامية، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه.

٢ ـ الشهادة بمعنى قول الحق وسلوك طريق العدل، أو الإظهار والتبيين، أو الإخبار المقرون بالعلم، أو الملاحظة والمراقبة، وتعدّ مدخَلا من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة.

٣ ـ الشهادة بمعنى التضحية والفداء وتقديم النفس في سبيل الله حفاظًا على العقيدة ودفاعًا عن تحرير الإنسان من عبادة العباد وإخراجه إلى عبادة الله وحده.

٤ ـ الشهادة كوظيفة لهذه الأُمة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة، حيث إنّ «واجب الشهادة لا تقوم به إلاّ الأُمة الوسط الخيّرة المتميّزة بشخصيتها الإسلامية المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها أو فقدان شيء من معالم شخصيتها، لتكون مثلا يحتذى ونموذجًا به يقتدى، وأسوة للأمم تتأسّى بها وتترسّم خطاها. وقد أدرك الصدر الأول من هذه الأمة أن الشهادة على الناس تعني أن تكون هذه الأُمة قوة عالمية محرَّرة تقوم على العدل وتعمل به، وتحمي حق الآخرين في الاختيار وحرية إرادتهم في إقامة مجتمع جديد، يقوم على التحرر

(٧٨) حول إعادة تعريف مفهوم الحضارة، انظر: نصر محمد عارف مرجع سابق، ص ٢٠ ـ ٢٢.

من عبادة العباد والتخلص منها إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة»[٧٩].

وطبقًا لهذه المعاني الأربعة، فإن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذجٌ إنسانيّ يستبطن قيم التوحيد والربوبية، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحدانيّة خالق هذا الكون وواضع نواميسه وسُننه والمتحكم في تسييره، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه وتحسينها وتزجية معاش الناس فيها، وتحقيق تمام التمكين عليها والانتفاع بخيراتها وحسن التعامل مع المسخرات في الكون وبناء علاقة سلام معها لأنها مخلوقات تسبّح بحمد الله، أو رزق لابد من حفظه وصيانته. كذلك إقامة علاقة مع بني الإنسان في كل مكان على ظهر الأرض أساسها الأُخوة والأُلفة وحبّ الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة.

وإذا كانت هذه هي دلالة مفهوم الحضارة في الأصول الإسلامية، أو بالأحرى في القرآن الكريم. وإذا كان هذا التعريف ينطبق على خبرة الإسلام، فما هو الموقف وكيف يمكن النظر إلى التجارب أو الخبرات البشرية خارج إطار الإسلام هل ينطبق عليها هذا التعريف، وهي لم تؤمن بالإسلام؟ ومن ثم نخرجها عن دائرة الحضارة ـ كما يفعل المنظور الأوروبي مع الخبرات المخالفة له ـ أم أن تعريف الحضارة الذي سبقت الإشارة إليه مغلّف بالخصوصية ابتداءً ولا يمكن تعديته إلى التجارب والخبرات البشرية الأخرى؟ وهل يستقيم هذا في الوقت نفسه الذي نؤمن فيه بأن الإسلام هو دين للناس جميعًا يشمل جميع ظواهر الكون ولا يخرج عنه منها شيء: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨].

وهنا نجد أن جوهر مفهوم الحضارة في الإسلام هو الحضور والشهادة، ومن ثم فإن الحضارة بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه هي حضارة الإسلام أو حضور الإسلام في الكون، وهذا لا يعني أنه نموذج حضور جميع الخبرات

(٧٩) د. طه جابر العلواني، تقديم وتحقيق كتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار للشيخ مصطفى الورداني، الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، (د. ت.)، ص ١٥.

والمذاهب والأديان الأخرى، بل إن لكل واحدة منها حضورًا قد يكون قريبًا أو بعيدًا عن حضور الإسلام، ومن ثم فإن مفهوم الحضارة بمعناها العام هو مطلق الحضور، أي طبيعة ونسق حضور أية تجربة بشرية استطاعت أن تصوغ نموذجًا بشريًا للحياة بكل أبعادها ونواحيها. تسعى لتقديمه للآخرين ليقتدوا به ويسيروا وفق منظومته على أساس أنه النموذج الإنساني الأجدر بالاتِّباع.

ومن ثم فإن الحضور مرحلة متقدمة في تجربة أي مجتمع، إذ إنّ كثيرًا من المجتمعات الإنسانية تقتصر على مجرد الوجود دون حضور [٨٠]، ومن ثم لا يمكن إطلاق مفهوم الحضارة عليها مهما كان نتاجها الذهني والمادي، طالما وقفت فقط عند مجرد الوجود. وهنا يثور التساؤل ما هو الفارق بين الحضور والوجود؟ وكيف يمكن معرفة نمط الحضور وتقويمه؟ وهل الحضور دائمًا يكون نسقًا جيدًا وملائمًا للحياة الإنسانية؟وهل مفهوم الحضارة بهذا المعنى يعني قيمة حسنة دائمًا؟ أو مرحلة راقية في الحياة البشرية؟ أم صفة جيدة؟

إن قيام المجتمع ـ أي مجتمع ـ يستلزم نمطًا من القيم والمعايير والمعتقدات والأفكار والسلوكيات، كذلك يستلزم أيضًا نمطًا من المبتكرات والأدوات والمؤسسات والعمارة والفنون وطرق الإنتاج والمعايش. كلا هذين النمطين يعني أن المجتمع قد حقّق نوعًا من العمران، أي تعمير الأرض وبناء نموذج إنساني عليها، لكن لا يعني الحضارة، إذ إنّ مجرد قيام العمران فقط في المجتمع لا يعني أكثر من الوجود مثل أنموذج الصين والمايا والأنكا والزولو.. الخ. ذلك أن الحضور يستلزم فوق العمران تقديم نموذج للإنسانية للاقتداء به، أي نمط من العلاقات مع بني البشر الآخرين، ومع الكون أو مسخّرات الله في الكون، أي طرح نموذج إنساني للاقتداء به أو للتبشير به بغضّ النظر عن مضمون هذا النموذج.

وبعيدًا عن إضفاء أي قيمة حسنة على مفهوم الحضارة فقد تكون الحضارة بهذا المعنى سيئة أو مدمرة، أو غير مناسبة للحياة البشرية، وإنما هذا

---

(٨٠) حول مفهوم الحضور والوجود راجع:
ـ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص ٢١.

لا يمنع من إطلاق لفظ الحضارة عليها طالما تحققت الأبعاد التالية:

١ - وجود نسق عقيدي يحدد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلبًا أو إيجابًا.

٢ - وجود بناء فكري سلوكي في المجتمع يشكّل نمط القيم السائدة والأخلاقيات العامة والأعراف.

٣ - وجود نمط مادي يشمل المبتكرات والآلات والمؤسسات والنظم والعمارة والفنون وجميع الأبعاد المادية في الحياة.

٤ - تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخّراته وعالم أشيائه وقواعد التعامل مع هذه المسخرات وقيمها.

٥ - تحديد نمط العلاقة مع الآخر، أي المجتمعات الإنسانية الأخرى وأسس التعامل معها وقواعده، وأسلوب إقناعها بهذا النموذج والهدف من ذلك الإقناع.

ومن ثم يمكننا تعريف التجارب البشرية وتقويمها طالما حققتْ مفهوم الحضور وتعدّت مفهوم الوجود إلى الحضور. فالحضارة الأوروبية المعاصرة مثلا لها موقف محدد من هذه الأبعاد، فلها موقف من عالم الغيب والإله، ولها بناء فكري وقيم وسلوكيات معينة، وكذلك لديها بناء مادي له خصائص معينة، لها نمط في التعامل مع مسخرات الله أي مع البيئة والمخلوقات الأخرى، ولها نمط معيّن وأهداف معينة من التعامل مع المجتمعات البشرية الأخرى (غير الأوروبيين). فإذا ما أردنا وصف الحضارة الغربية أو معرفة كنهها لابد من دراسة موقفها من هذه الأبعاد ومن ثم معرفة نموذجها الإنساني الذي تقدمه للبشر، هل يصلح الاقتداء به أم لا؟ ويمكن تطبيق الأمر نفسه مع أي تجربة بشرية أُخرى.

ومن هذا يتضح لنا أنه لا يمكن منطقيًا أن تكون هناك حضارة واحدة تتعدد روافدها إلاّ إذا كانت هذه الحضارة هي أفضل نموذج بشري مما يجعل جميع الشعوب تتخلّى عن موروثها ونماذجها وتتبناه كلية. كذلك فإن تنافس أو

صراع الحضارات أمر منطقي تفرضه طبيعة الوجود البشري ومعطياته لأن الاختلاف سُنّة من سنن الله في الكون: ﴿ومن آياتِه خَلْقُ السمٰواتِ والأرضِ واختلافُ ألسِنَتِكُمْ وألوانِكُم﴾. [الروم: ٢٢]، كذلك لا يمكن اعتبار كل حضارة أنها تحمل نموذجًا راقيًا للإنسان. فلفظ الحضارة لا يعني قيمة حسنة في ذاته أو صفة جيدة توصف بها الأشياء والأفكار، وإنما هو لفظ محايد يختلف باختلاف نموذج الحضور ومكوّناته.

ومن هذا المنطلق يجب النظر إلى جميع معارف الإنسان وعلومه ومناهجه ومفاهيمه وقيمه. فلا يستقيم منطق القول بأن وحدة الأصل الإنساني تستلزم وحدة معارفه وعلومه ومناهجه وقيمه، لأن ذلك يجعل من علوم الحضارة الغالبة علومًا عالمية، وكذلك مفاهيمها ومناهجها، إذ إنّ وحدة الأصل الإنساني لا ترتب وحدة علومه ومعارفه، لأنه لم يولد بهذه العلوم والمعارف وإنما يكتسبها في تفاعله مع البيئة والمجتمع والزمان والمكان ومن تراكم الخبرات وتوارثها: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾، [النحل: ٧٨] حيث السمع والبصر والفؤاد هي مداخل معرفة الإنسان. وبهذه المداخل يجب أن نعيد النظر فيما نتداوله من مفاهيم ومناهج ونعيد تقويمها طبقًا للنموذج الذي يُبتغى الحضور من خلاله، ويُطرح للبشرية لتقتدي به أو تسير عليه.

ومن ثم فإن هذا المعنى لمفهوم الحضارة يعطي كل تجربة خصوصيتها وتميّزها ومذاقها الخاص ولا يعلي إحداها على الأخرى إلاّ طبقًا لما تقدّمه من نموذج يتسق مع مفهوم الفطرة البشرية ومدى تقبّلها له. ومن ثم فإن هيمنة نموذج بشري معيّن على باقي النماذج لن يكون له وجود طالما ساد الاقتناع بهذا المفهوم للحضارة . كذلك فإن إعادة النظر في صلاحية العلوم والمناهج والمفاهيم السائدة في عالمنا المعاصر أمر على درجة عالية من الأهمية لفصل الأوراق وتمييزها تمهيدًا لتقويم الحضارات المعاصرة والتعرّف عليها، ومن ثم معرفة موقع حضارة الإسلام منها.

الخـــلاصـة

من خلال العرض السابق لمفاهيم الحضارة والثقافة والمدنية نلاحظ مدى ما حدث للبناء المفاهيمي العربي المعاصر من تشويه وعدم تحديد وخلط للدلالات والمعاني، مما يفقد الكلمات والألفاظ ماهيتها ودورها كوسيلة للتواصل الفكري والحوار ونقل المعاني والدلالات، بحيث أدى تعدد مصادر التعريف بأي من هذه المفاهيم واختلاط الأصول والماهيات، أدى إلى نوع من حوار «الطرشان» في الجماعة العلمية العربية، حيث لم تعد الألفاظ بإزاء معاني محددة، وإنما يختلف المعنى والدلالة من ذهن إلى آخر، ومن ثم فإن أطراف الحوار لا يقفون على أرضية واحدة، وإنّما كل منهم تقع على ذهنه ظلالٌ للمفهوم مخالفة لتلك التي وقعت على ذهن الطرف الآخر، ومن ثم فلن يَصِلُوا إلى اتفاق حقيقي، وهذا ما يلاحظ في واقعنا الثقافي من إعادة وتكرار مناقشة القضايا عينها بعد مضي قرن من الزمان، مثلا على ذلك قضية المرأة وأهل الذمّة والحريات العامة والعلاقة بين السياسة والدين، أو بين الدين والعلم أو الأصالة والمعاصرة، أو القومية والدين . . . الخ.

كل ذلك لعدم وضوح إطار المفاهيم المتداولة، وهذا الأمر يستلزم إعادة بحث وتنقية المنظومة المفاهيمية والمتداولة في إطار الجماعة العلمية العربية. وهذا البحث لن يسلك منهاجًا واحدًا، بل مناهج متعددة، ذلك أن المفاهيم المتداولة ليست على مستوى واحد من الخلط والتشويه، ولم تخضع لعملية واحدة، وإنما هناك مستويات لهذه المفاهيم، بل ونوعيات لها، تخضع كل مجموعة منها لمنهج مستقل يحقق القصد والغاية، وهي الوصول إلى الحقيقة دون تشويه أو التباس. فالمفاهيم الثلاثة التي تمّ تناولها في هذا السياق ذات طبيعة خاصة، إذ أنها ليست مفاهيم معبّرة عن حقيقة شرعية ولم تكن متداولة بكثرة في التراث العربي الإسلامي، بل تم تداولها بهذه الصورة في القرن الماضي والقرن الحالي، ولذلك تم تناولها بالمنهج السابق والذي تمثّل في الخطوات التالية:

- البحث عن دلالات المفهوم في لغته الأصيلة التي صك منها وحُمِّل

بدلالاتها ومعانيها، ومن ثم تم الوصول إلى تجريد للمفهوم يعبر عن حقيقته وجوهره. وماهيته بعيدًا عن أي التباس بخبرات أو دلالات لحقت به في تطوره.

- تتبع تطور المفهوم في بيئته الأصلية وكيف تم سحبه من معانيه اللغوية إلى معاني اصطلاحية معينة. وهل هناك اتساق بين الاثنين أم أن المفهوم تجاوز تمامًا الدلالات اللغوية وحمل بدلالات أخرى.

- التركيز على واقعة الترجمة واختيار مقابل عربي لهذا المفهوم، وهل تمّت ترجمة للمعاني والدلالات أم للّفظ في معناه الظاهر فقط، وذلك من خلال تجريد دلالات اللفظ في لغته الأصيلة وتجريد الدلالات العربية للفظ والمقابلة بينهما في صورتهما المجردة بعيدًا عن التعريفات والماصدقات.

- تتبّع تطور المفهوم في الفكر العربي التالي لترجمته ومدى التغيير الذي لحق باللفظ، وهل ظلّ اللفظ العربي محافظًا على دلالات المفهوم الأجنبي أم الدلالات الأصيلة له في اللغة العربية أم أحدث مزيجًا منهما؟

- العودة للدلالات العربية الأصيلة للمفهوم العربي الذي وضع كمقابل للمفهوم الأجنبي، وتوضيح المعاني والدلالات الحقيقية له ومقارنتها بالدلالات المعاصرة لهذا المفهوم التي هي دلالات المفهوم الأجنبي نفسها، وذلك تمهيدًا لمحاولة إعادة تعريف المفهوم العربي، أو تنقيته مما لحقه من ظلال المفهوم الأجنبي، وصولاً إلى المعاني والدلالات الأصيلة للمفهوم العربي.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

قائمة المراجع

أولاً: الكتب

(١) ابن منظور، لسان العرب.

(٢) ازفالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٤م.

(٣) إشلي مونتاغو، البدائية، ترجمة د. محمد عصفور. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٣، مايو ١٩٨٢م.

(٤) د. برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

(٥) د. بروسبير رامبو، التعليمات الوطنية والتفهيمات الأخوانية في أصول المرافعات المدنية، ترجمة أبي السعود أفندي. القاهرة: ١٨٧٧م.

(٦) تقي الدين أبي بكر بن زايد الجراعي، تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد، تحقيق: طه الولي، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(٧) جميل صليبا، المعجم الفلسفي.

(٨) جون نيف، الأسس الثقافية للحضارة الصناعية، ترجمة، د. محمود زايد. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢م.

(٩) جيرار لكلرك، الأنثروبولوجيا والأستعمار، ترجمة، د. جورج كتورة. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٢م.

(١٠) جيمس هارفي روبنسون، الحضارة، ترجمة علي إسلام. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٦٥م.

(١١) ج. هـ. كول، المدخل إلى التاريخ الاقتصادي. القاهرة: سلسلة أخترنا لك، العدد ١٠١.

(١٢) د. حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول من تاريخ علم الانسان. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٨، فبراير ١٩٨٦م.
(١٣) رالف لنتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة د. عبد الحميد اللبان. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤م.
(١٤) الزمخشري، أساس البلاغة.
(١٥) د. الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٨م.
(١٦) د. طه جابر العلواني، تقديم وتحقيق، كتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار، للشيخ مصطفى الورداني. الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر.
(١٧) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: ١٩٣٩م.
(١٨) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٨١م.
(١٩) د. عبد الرحمن شهبندر، القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي. القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩٣٦م.
(٢٠) د. علي شريعتي، العودة الى الذات، ترجمة د. ابراهيم الدسوقي شتا. القاهرة: الزهراء للأعلام العربي، ١٩٨٦م.
(٢١) د. فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي. القاهرة: مركز الشرق الأوسط، ١٩٥٧م.
(٢٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط.
(٢٣) قاسم أمين، تحرير المرأة. القاهرة: ١٨٩٩م.
(٢٤) قاسم أمين، المرأة الجديدة. القاهرة: مطبعة الشعب، ١٩١١م.
(٢٥) كلايدكلوكهون، الانسان في المرآة: علاقة الأنثروبولوجي بالحياة المعاصرة، ترجمة د. شاكر مصطفى. بغداد: المكتبة الأهلية، ١٩٦٤م.
(٢٦) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤م.

(٢٧) مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات في اللغة والأدب. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٩م.
(٢٨) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع، المجلد التاسع عشر. القاهرة: ١٩٧٧م.
(٢٩) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، معجم علم النفس والتربية، الجزء الأول. القاهرة: ١٩٨٤م.
(٣٠) مجمع الغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط.
(٣١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم العربي الأساسي.
(٣٢) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي.
(٣٣) مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١م.
(٣٤) د. معن زيادة (محرر)، الموسوعة الفلسفية.
(٣٥) د. معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي. الكويت: عالم المعرفة، العدد ١١٥، ١٩٨٧م.
(٣٦) المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، الخطة الشاملة للثقافة العربية.
(٣٧) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الأول، نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦م.
(٣٨) د. يوسف نور عوض، المقومات الإسلامية للثقافة العربية. بيروت: دار القلم.

ثانيًا: الدوريات والصحف:

(٣٩) جان فريمون، «تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية». بيروت: مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، (نوفمبر، ١٩٨٣م).
(٤٠) د. دولت خنافر، «المدينة الأغريقية بين الواقع والمثال». بيروت: مجلة الفكر العربي،العدد ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م).
(٤١) د. رضوان السيد، «المدينة والدولة في الإسلام: دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون». بيروت: مجلة الأبحاث ، الجامعة الأمريكية، السنة ٣٤، (١٩٨٦م).

(٤٢)د. رضوان السيد، «مصائر المدينة العربية». بيروت: مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م).
(٤٣)سلامة موسى، «الثقافة والحضارة». القاهرة: مجلة الهلال، (ديسمبر ١٩٢٧م).
(٤٤)الشيخ طه الولي، «المدينة في الإسلام». بيروت: مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م).
(٤٥)عباس شوقي، «طرق المواصلات في مصر». القاهرة: جريدة السياسة الأسبوعية، العدد ٧٠، ٩ (يوليه ١٩٢٧م).
(٤٦)د. عبد المنعم شوقي، «مجتمع المدينة: الاجتماع الحضري» (عرض الكتاب). بيروت: مجلة الفكر العربي، العدد ٣٠، (ديسمبر ١٩٨٣م).
(٤٧)علوي طه الصافي، «تعريف الثقافة ومفهومها»، مجلة الفيصل، العدد ١٤٣، (ديسمبر ١٩٨٨م — يناير ١٩٨٩م).
(٤٨)فوستيل دي كولانج، «المدينة العتيقة»، تلخيص، د. البير نصري نادر، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م).
(٤٩)د. ماری فرانس جنابزي، «تطور المدينة الغربية بين القرن الحادي عشر والقرن الثالث عشر»، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م).
(٥٠)ماكس فيبر، المدينة: معناها وشروطها»، ترجمة د. رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣).
(٥١)د. محمد حسين هيكل، «الحضارة بين الشرق والغرب»، جريدة السياسة الأسبوعية، (ملاحق سنة ١٩٣٢م).
(٥٢)د. محمد حسين هيكل، «رجال التاريخ الحديث في مصر»، جريدة السياسة الأسبوعية.
(٥٣)الإمام محمد عبده، «التمدن». القاهرة: الوقائع المصرية، (١٢٩٨/٢/١٩هـ — ١٨٨١/٢/٢٠م).
(٥٤)محمد عزيز الحبابي، «الحضارة الإنسانية وحضارة التصنيع»، مجلة الوحدة، العدد ٤، (يناير ١٩٨٥م).
(٥٥)محمد قدري، «رسالة جليلة في التمدن» القاهرة: (١٢٨٧هـ).

(٥٦) محمود عزمي، «ظروف إنشاء الجامعة وأغراضها»، جريدة السياسة الأسبوعية، العدد ٥١، ٢٦ (فبراير ١٩٢٧م).
(٥٧) هنري بيرن، «أصول المدينة»، ترجمة محي الدين صبحي، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، (نوفمبر ١٩٨٣م).
(٥٨) جريدة الجوائب. القاهرة: أعداد متفرقة سنة (١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م).
(٥٩) روضة الأخبار الأسبوعية. القاهرة: أعداد متفرقة، سنة (١٢٩٤هـ/ ١٨٧٧م).
(٦٠) عالم الفكر، الكويت: العدد الأول، مجلد ١١، (ابريل — يونيه، ١٩٨٠م).

ثالثًا: مصادر غير منشورة:

(٦١) محي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (١٩٨٩م).
(٦٢) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير تم نشرها. جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، (١٩٨٨م).

رابعًا: الكتب الأجنبية:

(٦٣) Hourani, and S.M. Stern (eds). *The Islamic City: A Collequilem*. Pennsylvania Press, 1970
(٦٤) Kroeber, and Kluckhon, G., *Culture: A Critical Review of Concept and Definition*. Harvard:1952
(٦٥) Linton, Ralph. *The Study of Man: An Introduction*. New York: D. Appletine Century Company, 1963
(٦٦) Tylor, E. B.: *Primitive Culture*. New York: Brentano's, 1924
(٦٧) Weiner, Philip (ed.). *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons, 1973

من إصدارات
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الكتاب السادس في سلسلة الرسائل الجامعية
نظريات التنمية السياسية المعاصرة:
دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي



للأستاذ
نصر محمد عارف

تقديم
د. منى أبو الفضل

يقدم الكتاب منهجًا رائدًا لتناول الأدبيات المطروحة في مجال التنمية عامة، والتنمية السياسية خاصة، ويقدم فهمًا وتحليلاً للأسباب التي أدت إلى إخفاق النظريات والنماذج الغربية في التنمية السياسية، ويطرح محاولة للكشف عن نظرة إسلامية نابعة من الأصول المنزلة، تضع إطارًا للحركة السياسية التي تحقق الاستخلاف والعمران.

كما يعتبر الكتاب تاريخًا وتحليلاً للتراث الإنساني من خارج أرضية الغرب، إسهامًا في بناء مدرسة فكرية تعيد علوم الأمة - الاجتماعية والإنسانية - إلى حظيرة الإسلام.

٤٨٢ صفحة

غلاف عادي ١٢٫٠٠ دولارًا

المجلد ١٨٫٠٠ دولارًا

من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

- إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- إصلاح الفكر الإسلامي، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثالثة، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- حجية السنة، للشيخ عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثانية، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، للدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الخامسة، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- كيف نتعامل مع القرآن: مدارسة مع الشيخ محمد الغزالي أجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة، الطبعة الثالثة، دار الوفاء، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، للأستاذ راشد الغنوشي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- أزمة العقل المسلم، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الطبعة الثالثة، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- معالم المنهج الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، للدكتور عبد المجيد النجار، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، للدكتور عبد العليم عبد الرحمن خضر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- العلم والإيمان: مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، للدكتور إبراهيم أحمد عمر، الطبعة الثانية (منقحة) ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- المقاصد العامة للشريعة: للدكتور يوسف العالم، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- القرآن والنظر العقلي، للأستاذة فاطمة إسماعيل، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- الكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، للأستاذ محي الدين عطية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، للدكتور نزيه حماد، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

الموزعون المعتمدون لمنشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص.ب 55195 الرياض 11534
تليفون: 0818-465-1 (966) فاكس: 3489-463-1 (966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص.ب. 9489 ـ عمان
تليفون: 639992 (6-962) فاكس: 611420 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص.ب. 135788 بيروت.
تليفون 807779 (1-961) 184-860 (1-961) فاكس: 1491-478 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط
تليفون: 276-723 (7-212) فاكس: 055-200 (7-212)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك ـ القاهرة
تليفون: 9520-340 (2-20) فاكس: 9520-340 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب 32، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
تليفون: 901-663 (4-971) فاكس 084-690 (4-971)

شمال أمريكا:

ـ السعداوي/ المكتب العربي المتحد
SA'DAWI/UNITED ARAB BUREAU
P.O. Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA. Tel: (703) 329-6333 Fax: (703) 329-8052

ـ خدمات الكتاب الإسلامي
ISLAMIC BOOK SERVICE
10900 W. Washington St. Indianapolis, IN 43231 USA
Tel: (317) 839-9248 Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

ـ المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da'wha Center, Ruby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

ـ خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTRE
233 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272- 5170 Fax: (44-530) 244-946

فرنسا: مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس
SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند:
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd.
P.O Box 9725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عددٍ من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له إتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH



هذا الكتاب

يعتبر هذا البحث محاولة في سبيل تأصيل مفاهيم الحضارة والثقافة والمدنية واستقصاء جذورها وتتبع دلالاتها والكشف عن معانيها وكوامن جوهرها في اللغة العربية و في غيرها من اللغات.

إنّ مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم التي أخضعت لعملية متواصلة من التلبيس والتشويه وطمس الدلالات، بصورة أدّت إلى تحويل المفهوم إلى صفة ذات أبعاد قيمية تفتقد الماهية والماصدقات.. بحيث أصبحت تطلق على أشياء وعمليات ونظم وأنساق أفكار متعارضة مختلفة ليس في مقاصدها ونتائجها وغايتها فحسب، وإنما في عناصرها أيضًا ومكوناتها، مما اقترب بها إلى مثل مفاهيم الحداثة والتقدم والرقي.. وذلك على الرغم من أهمية هذه المفاهيم ومحوريتها في الحركة الإنسانية.. من حيث وصفها وتكييفها وبيان ماهيتها ووجهتها.. وعلى الرغم من أنها تُعَدُّ المفاهيم الأساسية لكثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية.. سواء باعتبارها المكون الأساس لبنية العلم أو أنها الغاية التي ينشدها العلم أو الموضوع الذي يدور حوله.

